هوامش على العقيدة النظامية

لإمام الحرمين الجويني

الطبعة الأولى

١٤٠٥ هـ — ١٩٨٤ م



دار الطباعة المحمدية
٣٠ درب الأتراك بالأزهر - القاهرة

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على أشرف المرسلين

سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

تصدير

— ١ —

هل نقاتل فى غير معركة ؟ هل نتخيل قتالا ومقاتلين ، ولا قتال ولا مقاتلين ؟

أتكون معركة علم الكلام معركة زائفة ، نشغل نحن عقولنا بها ، والناس عنها فى شغل ؟

أين تقع مباحث الجوهر والعرض ، والوجود والماهية ، والجوهر الفرد والجسم من خريطة اهتمامات عصرنا هـذا المدلهم بالخطوب والأحداث الجسام ؟ أية مساحة تحتلها هذه القضايا فى عصر صعد بنوه إلى الكواكب يغزونها ، وإلى الآفاق يخترقونها ، ويميطون لثام أسرارها ؟

ما هو مصير علم الكلام بجملته ؟

سؤال يقض مضاجع الكثيرين ممن يشتغلون بهذا العلم ، ويشغلون قاعات الدرس به ، بينما الناس على قيد شبر من هـذه القاعات يضجون ويصطخبون غير آبهين ، ينغضون رؤوسهم ويقولون : أين أنتم منا ، وأين نحن منكم ؟

إن الجواب التقليدى لمثل هـذا السؤال معروف ، وهو لايعدو أن يكون : تعالوا إلى العلوم الحديثة نحلها محل علم الكلام القديم ، وندع هذا العلم العتيق رهين محابسه ـ أو مجلداته ـ القابعة فى زوايا قصية عن اهتمامنا ، نطل عليها كما نطل على الأحافير والأثريات وأوراق البردى ! !

إننا ـ وأيم الحق ـ لفى دهشة من أن هذا الجواب ليس وليد القرن العشرين وحده ، فلقد وجدنا هذا الجواب نفسه فى القرن السابع الهجرى

على لسان عضد الدين الإيجى صاحب كتاب المواقف حين تبرم من عصره قائلا: (وإنه فى زماننا هذا قد اتخذ علم الكلام ظهريا ، وصار طلبه عند الأكثرين شيئا فريا ، ولم يبق منه بين الناس إلا قليل . فالهمم نحوه قاصرة، والرغبات فاترة ، والدواعى قليلة ، والصوارف متكاثرة)[1] .

فلنعمد إلى شيء من التحليل .

فهل نسلم بداءة بوجود هذا العلم فى أروقتنا وقاعات درسنا ، ثم نبحث بعدئذ عن تبرير لوجوده ، وتعليل للإحتياج إليه ؟

أو أننا نعكس اتجاه السير ، فنرى إن كنا بحاجة إلى علم كهذا أولا ، فإذا وجدنا تلك الحاجة ذهبنا بعدئذ إلى هذا العلم ندرسه ونشتغل به ؟

الحق أن الشق الثانى من التساؤل هو الجدير بأن نطرحه .

ترى . . هل قضت العلوم الطبيعية التجريبية على العلوم النظرية العقلية القضاء المبرم الذى لا حياة بعده ؟

وهل سدت العلوم الطبيعية حاجة الإنسان فلم يبق له بعدها حاجة ؟

لقد أتى على العلم الطبيعى حين من الدهر امتلأ فيه ثقة بنفسه ، وخيلاءاً بقدرته ، وحينئذ حسب أوجست كونت أنه قد أعلن انتصار العلم الطبيعى انتصاراً مظفراً على الدين والميتافيزيقا جميعاً ، ثم أتى على العلم الطبيعى حين آخر من الدهر أصبح فيه أكثر تواضعاً وأقل ثقة وخيلاءاً ، فمن عجيب الأمور - كما يقرر برتراند رسل بحق - أن رجل الشارع لم يكد يؤمن بالعلم إيماناً كلياً حتى بدأ رجل المعمل يفقد إيمانه به ، بينما كانت فلسفة علم

---

(١) الإيجى : المواقف ص ٢٦ — ٢٩ جـ ١

الطبيعة فى الماضى متكبرة متسلطة ، أضحت الفلسفة الجديدة لعلم الطبيعة متواضعة متلعثمة(١).

ولسنا نبتغى بذلك أن نغض من شأن العلم الطبيعى أو نزور عنه ، فما يكون لنا أن نتكلم بهذا ، ونحن - أمة الحق - فى مسيس الحاجة إلى أن نلحق فيه بأقوام قد سبقونا إليه فمشوا فى الأرض مرحا ، وعتوا به عتواً كبيرا .

لكن أحداً لا يستطيع أن يقول إن الكلمة الأخيرة هى كلمة العلم الطبيعى ، وحسبنا أن نلتفت إلى المجتمعات التى أخذت بالعلم منهجا وطريقة حياة لنجد فيها أقواما لا تزال تقض مضاجعهم علامات استفهام ضخمة حول البدء والمصير والغاية والنهاية ، والقيمة والمعنى ، حيث لا يستطيع العلم الطبيعى أن ينبس ببنت شفة . إنه لفى فطرة الإنسان نداءاً يهيب به أن لا يكون « شيئاً » من الأشياء ، وفى فطرة الإنسان ما يجعله يرفض أن يكون مجرد « واقعة » بين ملايين الوقائع ، وفى فطرة الإنسان ما يجعله يرفض أن يكون « على السوية » مثله كمثل الملايين من ذرات الرمل أو قطرات الماء .

إنه لفى فطرة الإنسان يكمن ذلك « البعد الداخلى » الذى يشد الإنسان شداً إلى ذاته الباطنة ، ليرى فيها ما لا يراه خارجها ، ليرى فيها واحة من « اللامادة » تقود جسما مادياً متكتلا محسوساً . ومن هنا نفهم كيف تكون الروح « من أمر ربها » ، مثالا يهدى إليه ، ورمزاً يدل عليه .

من داخل الإنسان إذن - بل من لمحة من الزمان ينكفىء فيها هذا الإنسان على ذاته - تنبع ضرورة البحث عن « اللامادى » .

من داخل الإنسان إذن تنبع ضرورة الدين ، وضرورة تكريس العلوم للبحث فى العقيدة الدينية .

---

(١) برتراند رسل : النظرة العلمية ص ٧٤

من داخل الإنسان إذن تنبثق الحاجة إلى طراز من المعارف اللامادية وسط علوم أخرى كثيرة تسبر غور المادة وتكشف عن أسرارها.

فهل يكون علم الكلام واحداً من هذه العلوم ؟

ليسمح لى القارىء أن أستعيد معه حديث الإيجى الذى رأيناه ضيق الصدر متبرما بانصراف عصره عن هذا العلم ، فلقد كان الرجل مدركا بأن معارف عصره ليست نهاية المعارف ، ولذلك حدد علم الكلام بأنه « علم « يقتدر معه » على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه »(١) .

إذن فأية معرفة تكسب المرء قدرة على إثبات العقائد فهى تندرج تحت هذا العلم ، وحينئذ فالمقصود من علم الكلام هو اكتساب القدرة العقلية أو الملكة الذهنية بحسب معارف كل عصر .

ويكون السؤال التالى : هل يستطيع علم الكلام - بصورته الراهنة التى ندرسها - أن يقوم بهذه المهمة ؟

بعبارة أخرى : ماذا نأخذ من علم الكلام وماذا ندع ؟

إن الدارس لهذا العلم بصورته الراهنة يستطيع أن يميز فيه بين أمرين : مناهج ومسائل .

أما المناهج فقائمة على مسلمات العقل الضرورية التى هى خاصة الإنسان بما هو إنسان ، وحينئذ فلن يتغير هذا المنهج طالما ظل الإنسان إنسانا .

فكون الممكن مثلا محتاجاً إلى من يرجح وجوده على عدمه أمر ثابت فى نفسه ، مهما تغيرت أشخاص المستدلين ، أو أزمنتهم أو أمكنتهم ، فالأدلة العقلية - كما يقول إمام الحرمين بحق - أدلة فى أنفسها ،

---

(١) المواقف : ص ٣٤-٣٥ ج ١

فلو أحدث الله السموات والأرض ولم يحدث عاقلا ينظر أو يستدل فالأدلة أدلة، حتى مع انتفاء المستدلين واستدلالهم (١).

أما المسائل، أو المواد التى يتخللها المنهج، فهى متغيرة بتغير الاهتمامات وتطور المعارف والعلوم، فليكن هذا الممكن هو الجواهر الفردة عند القدماء، أو الألكترونات والبروتونات عند المحدثين فذلك لا يمس المنهج فى شىء، كما لا يمس هدف البرهنة نفسها فى شىء، أو فليكن هذا الممكن هو قوانين التخلخل والتكاثف أو الثقل والخفة عند القدماء، أو قوانين الجاذبية عند المحدثين فذلك لا يمس المنهج ولا الهدف فى شىء.

وحينئذ فلاحرج علينا إن نحن أخذنا علم الكلام من زاويته الأدائية الإجرائية، ولا تثريب علينا إذا نظرنا - فى الآن نفسه - إلى مواده نظرة تاريخية، أى على أنها مرتبطة بعصرها وزمانها ومكانها، فإذا تحول العلم عنها فلنتحول نحن عنها أيضاً إلى حقائق العلم الثابتة، لنستخدمها هى الأخرى بنفس المنهج، وصولا إلى نفس الغاية.

بيد أن الباحث المعاصر فى علم الكلام لن يجد الطريق أمامه ذلولا ممهداً على هذا النحو من البساطة التى يوحى بها هذا التقسيم، فالمنهج والمادة فى علم الكلام المتاح لنا كاللحمة والسدى، لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر إلا بضرب من الجهد جهيد، ومن ثم فإن مهمة الباحث فى علم الكلام اليوم أكثر صعوبة وأشد مراسا من مهمته فى عصور مضت، إذ أن عليه أن يشحذ فى نفسه تلك الحاسة النقدية التى يفصل بها المناهج الثابتة عن المسائل التى تجاوزها العلم الحديث، ثم إن عليه بعدئذ أن يطبق المنهج على ما تكشف عنه العلم الحديث من معطيات ومنجزات.

---

(١) إمام الحرمين: الشامل ص ١٠٦

ولا نريد بادىء ذى بدء أن نذهب فى التعصب لمذهب الأشاعرة إلى المدى الذى ذهب إليه البعض(١) حين جعلوا من الأشاعرة وحدهم :الفرقة الناجية دون سائر الفرق، فلقد انقضت تلك الأعصار التى كان التعصب للفرق والمذاهب هو السمة البارزة فيها، ولكم أريق من الدماء وارتكب من العسف والخسف والجور باسم هذا التعصب المقيت الذى كان إثمه أكبر من نفعه ، بل كان إثما كله ، ثم ما أشد حاجة المسلمين — فى الأعصر الراهنة — إلى إشاعة روح التسامح على اختلافاتهم ، واعتبارها تعددا فى وجهات النظر لا ينبغى له أن يفسد لرحم الإسلام قضية ، طالما كان المختلفون لا يصادمون النصوص الصريحة من الكتاب والسنة ، وطالما كان المختلفون لا يغرقون في تأويل هذه النصوص إغراقا بعيدا يخرج تلك النصوص المقدسة عن محاملها القريبة ، وينأى بها عن مقاصدها السامية الرفيعة .

إن لدينا أسسا ثلاثة ينبغى أن نقرأ تراثنا العقدى ونحن مزودون بها ، وأكبر ظنى أن تلك الأسس كفيلة بأن تنأى بالعقل عن مظان العصبية لرأى معين ، ولا تخرج باختلاف الآراء من التعدد إلى التعارض ، ومن التجاور إلى التنافر .

الأساس الأول : حديث إفتراق الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة ، وهو الحديث الذى أخرجه أبو داود والترمذى وابن ماجه ، ولهذا الحديث طرق عدة ، منها ما لا نص فيه على الهالك منها ، ومنها ما فيه بيان أن واحدة منها ناجية ، والباقين هلكى ، ومنها ما يعدهم كلهم ناجين سوى واحدة هم الزنادقة .

---

(١) الجلال الدوانى على العقائد العضدية ص ٣٤ — ٤٣

وإذا صرفنا النظر عما ذهب إليه ابن حزم من عدم صحة الحديث عن طريق الإسناد فلدينا ذلك النص الهام الذى قاله ابن الوزير فى (العواصم والقواصم) « إياك أن تغتر بزيادة كلها فى النار إلا واحدة ، فإنها زيادة فاسدة ، ولا يبعد أن تكون من دسيس الملاحدة » ، كما أن لدينا ما قاله المقدسى فى (أحسن التقاسيم) حين قارن بين زيادة (اثنتان وسبعون فى الجنة وواحدة فى النار) من جهة ، وزيادة (أثنتان وسبعون فى النار وواحدة ناجية) من جهة أخرى ، فقال : إن الثانى أشهر والأول أصح اسنادا .

كما أن صاحب مسند الفردوس قد أخرج قوله ﷺ (تفترق أمتى على بضع وسبعين فرقة كلها فى الجنة إلا الزنادقة[1]) :

ترى لو كانت هذه الروح المتسامحة قد غلبت على عصر المأمون ، أكان من الممكن أن يطلب المأمون إلى واحد من عماله أن « اجمع العلماء وابدأ بامتحانهم فيما يقولون ، وتكشيفهم عما يعتقدون فى خلق القرآن » ؟ أكان

---

(١) اعتمدنا فى هذا كله على المقدمة القيمة التى كتبها الشيخ زاهد الكوثرى لكتاب « التبصير فى الدين » ص٣ ـ ٥ وأيضاً على المقدمة القيمة للشيخ محيى الدين عبد الحميد لكتاب الفرق بين الفرق ص٤ ، ومما يؤيد معنى الحديث الذى رواه صاحب الفردوس ما رواه البخارى عن النبى ﷺ (إذا كان يوم القيامة أخر ساجدا بين يدى ربى فيقول لى يا محمد ارفع رأسك تعط وأشفع تشفع ، فأقول يارب أمتى أمتى ، فيقال انطلق من كان فى قلبه مثقال شعيرة من إيمان فأخرجه ، فأنطلق وأخرجه ، ثم أسجد ثانية وثالثة ، فإذا كانت الرابعة قلت رب ائذن لى فيمن قال لا إله إلا الله ، فيقول الرب : وعزتى وجلالى لأخرجن منها كل من قال لا إله إلا الله) .

من الممكن أن تنال يد الأذى ذلك الإمام الجليل أحمد بن حنبل على أيدى « أحرار الفكر » أنفسهم(١) ؟ .

الأساس الثانى : ما صرح به إمام الحرمين — وهو أحد جهابذة المذهب الأشعرى — من أنه ليس كل ما يلزم صاحب مذهب نظرا يجوز وصفه به ابتداءاً(٢) :

فلا مرية فى ن التعصب للآراء قد دفع ببعض رجالات المذاهب إلى المغالاه فى إلزام أصحاب الآراء المقابلة بما اعتبروه لازما على آرائهم ، حتى وإن لم يصرح أولئك الخصوم بهذه اللوازم تصريحا ، بل حتى لو أجهدوا أنفسهم فى محاولة التنصل من هذااللازم ، وأقسموا بالله جهد أيمانهم على التبرؤ من القول به ! !

والحق أنه ليس كل لازم للمذهب مذهبا ، بل أن اللوازم إنما تعد مذهبا بشرطين اثنين مجتمعين(٣) :

أولهما : أن تكون لوازم بينة واضحة الارتباط بالمذهب ، وثيقة الصلة به ، بحيث لا يمكن أن تنفك عنه .

ثانيهما : أن يلتزم صاحب المذهب بها ، فلا يصرح بالتنصل منها ، أو يعلن التبرؤ عنها .

وأكبر ظنى أنه لو وضع الشرط الأول موضع الاعتبار — على طول التاريخ الفكرى للمسلمين لا تنتهز أصحاب الآراء كل فرصة — لا للإيقاع بخصومهم والتماس الفرص القريبة والبعيدة للنيل من عقيدتهم

---

(١) تاريخ الطبرى ص ١١١٢ ح٣ ، ووليم باتون : ابن حنبل والمحنة ص ١٠٠ وما بعدها .

(٢) الشامل ص ٢٩١ :

(٣) قارن : زاهد الكوثرى : مقدمة التبصير فى الدين للاسفرايينى ص٣

— بل لاحسان الظن بهم ، وحمل ما يشتم منه رائحة الخروج على محمله الحسن ، وفى المحامل الحسنة متسع(١) .

وأكبر ظنى أيضا أنه لو وضع الشرط الثانى موضع الاعتبار — على طول التاريخ الفكرى للمسلمين — لتحولت معظم الخلافات التى ندعوها خلافات حقيقية إلى اختلافات لفظية ، وما أكثر ما وجدنا جهابذة الأشاعرة يفعلون ذلك فى أعظم المباحث خطورة ، فحين يتحول الخلاف الحقيقى إلى لفظى تصبح « المؤونة يسيرة والخطب سهلا » على حد تعبير إمام الحرمين والآمدى فى غير موضع .

ولقد أدرك الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان خطورة قضية اللوازم هذه إدراكا لماحا فطناً ، فلقد منع الإمام ابنه (حمادا) من الاشتغال بعلم الكلام ، فقال له حماد (رأيناك تناظر فيه والآن تنهانا عنه) فأجابه (كنا نناظر وكأن على رؤوسنا الطير مخافة أن يزل صاحبنا ، وأنتم تناظرون وتريدون زلة صاحبكم ، ومن أراد أن يزل صاحبه فقد أراده أن يكفر ، ومن أراد أن يكفر صاحبه فقد كفر قبل أن يكفر صاحبه) ثم يقول الإمام الأعظم أيضا لابنه (يا بنى إن هؤلاء المختلفين فى أبواب الكلام ممن ترى كانوا على قول واحد ودين واحد ، حتى نزغ الشيطان بينهم فألقى بينهم العداوة والبغضاء ، والاختلاف ، حتى كفر بعضهم بعضا ، وظفر منهم إبليس ببغيته(٢) :

---

(١) تجد هذا الإتجاه على أجمل ما يكون سماحة وتعاطفا لدى أبى بكر ابن العربى فى كتابه الممتاز (العواصم من القواصم) ، قارن : القسم الأول من هذا الكتاب ، نشرة محب الدين الخطيب ، وقارن التعليقات الرفيعة القيمة التى علق بها على النص .

(٢) قارن : أبو المؤيد المكى : مناقب أبى حنيفة النعمان صفحات متفرقة

الأساس الثالث : لعلنا لا نتجاوز الحقيقة إذا قررنا أن نظرية الأشاعرة فى «الإيمان» تمثل فى هذا الصدد إسهاما بالغ الأهمية ، إذ أنها تجسد الأفق الرحب والنظرة المتفتحة المتطورة التى تسع المسلمين ، وتضمهم جميعا فى نطاق الإيمان .

يقول الأشعرى : فإن قال قائل ما الإيمان بالله تعالى عندكم؟ قلنا التصديق بالله ، وعلى ذلك اجتماع أهل اللغة ، قال تعالى (وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين) أى بمصدق .

فإن قال قائل : فحدثونا عن الفاسق من أهل القبلة أمؤمن هو ؟ قلنا نعم ، مؤمن بإيمانه فاسق بفسقه و كبيرته(١)

ولعل الأشاعرة فى ذلك كانوا يصدرون عن رأى الإمام على بن أبى طالب رضى الله عنه حين سئل عن خصومه : أكفار هم ؟ قال : من الكفر فروا ، قيل أمسلمون هم؟ قال : لو كانوا مسلمين ماقاتلناهم ، كانوا إخواننا بالأمس ولكنهم بغوا علينا ، فلم يسمهم كفاراً ولا مسلمين ، وإنما سماهم بغاة(٢)

ومن خلال هذه النظرة المتسامحة لدى الأشاعرة نقل الفخر الرازى عنهم قولا جديرا بالاعتبار ، فى مسألة جد خطيرة . وهى القول بالجسمية والجهة ، فهل يكفر الأشاعرة : القائلين بهما ؟

يقول الرازى : (القول الثانى أنا لا نكفرهم ، لأن معرفة التنزيه لو كانت شرطاً فى صحة الإيمان لوجب على الرسول ﷺ أن لا يحكم بإيمان

---

(١) الأشعرى : اللمع ص ١٢٣

(٢) القاضى عبد الجبار : الأصول الخمسة ص ٧١٣ ، وإيثار الحق لابن المرتضى اليمانى ص ٤٢٩

أحد إلا بعد أن يتفحص أن ذلك الإنسان هل عرف الله بصفة التنزيه أولا، وحيث حكم بإيمان الخلق من غير هذا التفحص علمنا أن ذلك ليس شرطاً للإيمان)[١].

— ٣ —

ومن خلال هذه النظرة المتسامحة لايزال للمذهب الأشعرى عندنا المكان الأثير فى القلب والعقل والوجدان.

فهو لايزال ذلك المذهب الذى يجمع بين النص والعقل فى نسق متسق متكامل لاتكاد تحس فيه نبواً أو شذوذا، أو افتعالا.

وهو لايزال — فى جملته — ذلك المذهب الذى يقوم فى أساسه على إستناد الممكنات ابتداءاً إلى الله تعالى القادر المختار وبلا واسطة مثبتاً فعل الله الدائم الدائب فى الكون فى كل لمحة ونفس.

وهو لايزال — فى جملته ذلك المذهب الذى لايوصد أبوابه أمام نسائم الروح ومشاعر القلب، ولعل لمتأخرى الأشاعرة - من أمثال الأمير والبيجورى والدردير - إسهام مشكور مقدور مأجور فى هذا المجال الرحب الرطيب.

وهو لايزال فى — فى جملته — ذلك المذهب الذى برىء من تعقيدات الفلاسفة، وتأويلات المعتزلة، وإغراب الحشوية، وسطحية المجسمة، واحتفظ مع ذلك كله بكيان متماسك متوازن، « يرضى خاصة الأمة ولا يصعب على عامتها » على حد تعبير بعض الباحثين[٢].

وإمام الحرمين - أبو المعالى عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد ابن حيوية الجوينى — غصن من أغصان الدوحة الأشعرية السامقة، ولد

---

(١) الرازى : أساس التقديس ص١٩٧

(٢) حمودة غرابة : مقدمة اللمع للأشعرى ص ٥

فى العقد الثانى من القرن الخامس الهجرى فى بلدة « جوين » من أعمال نيسابور ، ثم أقام عـدة سنين بين مكة والمدينة المنورة فى نشاط علمى متصل ، مابين فتيا ومناظرة ودرس ، ومن هنا جاء لقبه الأشهر « إمام الحرمين »

— ٤ —

أما الرسالة التى نتتلمذ عليها فى بحثنا هذا فهى « العقيدة النظامية » .

ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا إن هذا العنوان ذاته يحمل فى طياته أصداء القرن الخامس الهجرى بـكل ما اضطرم فيه من الأحداث السياسية والفـكرية ،

لقد قامت الدولة البويهية الشيعية فى العراق وفارس وخراسان على أنقاض الدولة العباسية بعد انحلالها إلى دويلات ، واستمرت سيطرة البويهيين على تلك الأصقاع حتى العقد الثالث من القرن الخامس تقريبا .

ومما لاشك فيه أن التشيع قد وجد مناخه الخصب فى ظل حماية بنى بويه ، ومما لاشك فيه أيضاً أن أهل السنة قد لقوا كثيرا من الاضطهاد والعنت فى عهدهم .

ومالبث الدهر أن قلب ظهر المجن لدولة بنى بويه ، فأعقبهم السلاجقة فى اعتلاء سدة الحـكم على خراسان ، وكان السلاجقة يدينون بمذهب أهل السنة ، بيد أن الصراع بين الشيعة وأهل السنة لم يحسم بظهور السلاجقة ، بل حدثت كثير من الفتن والاضطرابات التى يقال إنها كانت سببا فى هجرة كثير من علماء أهل السنة من نيسابور ، وتطوافهم ببغداد مرة ، وبالحجاز مرة أخرى ، ومن بين هؤلاء إمام الحرمين .

وحين تولى (ألب أرسلان) ووزيره نظام الملك مقاليد الأمور اصطنعا وسيلة مثلى لنصرة مذهب أهل السنة ، وهى إنشاء المدارس المختلفة

بهدف الانتصار لمذهب أهل السنة ، فأنشأ نظام الملك مدرسة ببغداد ، وأخرى فى نيسابور ، وبجانبهما عدة مدارس أخرى ، وكل مدرسة من تلك المدارس حملت اسم نظام الملك .

فى مدرسة نيسابور جلس إمام الحرمين فى مجلس التدريس والفتيا ثلاثين عاما ، وإليها رحل تلميذه الأشهر (أبو حامد الغزالى) ليدرس على يدى إمام الحرمين - مع جم غفير من التلاميذ - المنطق والفقه والأصول والجدل ، ولم يفارق التلميذ أستاذه حتى وفاته .

ومما لا شك فيه أن نوعا من علاقة الود الحميمة كانت تربط إمام الحرمين بنظام الملك ، بل إن علاقة الود هذه قد امتدت إلى الغزالى نفسه ، فلم تمض بضع سنوات حتى جلس الغزالى بمجلس التدريس والفتيا فى نظامية بغداد ، يختلف إليه فيها التلاميذ والأتباع(١) .

فلا غرو إذن أن يهدى إمام الحرمين رسالته التى بين أيدينا إلى نظام الملك ، اعترافا بجميله وأياديه على العلم والعلماء من جهة ، وعلى نشر مذهب أهل السنة والجماعة من جهة ثانية .

ولقد كتب إمام الحرمين لهذه الرساله مقدمة تفيض بالثناء والمديح والإطراء لنظام الملك ، ولا علينا إن ضربنا عنها الذكر صفحا ، فنظام الملك قد استوفى أجره مرتين ، مرة حين دعم أركان العرش السلجوقى بهذه الكوكبة النادرة من فحول العلماء ، وأخرى حين خلد التاريخ اسمه ، بينما أغفل آلاف الوزراء من قبل ومن بعد ، فكفاه بهذا جزاءاً .

— ٥ —

« لقد قرأت خمسين ألفا فى خمسين ألف ، ثم خليت أهل الإسلام بإسلامهم وعلومهم الظاهرة ، وركبت البحر الخضم ، وخضت فى الذى

(١) الزبيدى : إتحاف السادة المتقين ص ١٧ ج ١

نهى أهل الإسلام عنه ، **كل** ذلك فى طلب الحق ، وكنت أهرب فى سالف الدهر من التقليد ، والآن رجعت عن الكل إلى كلمة الحق ، عليكم بدين العجائز ، فإن لم يدركنى الحق بلطف بره فأموت على دين العجائز وتختم عاقبة أمرى عند الرحيل على مذهب أهل الحق وكلمة الإخلاص فالويل لابن الجوينى »(١) .

هكذا روى السبكى عبارات إمام الحرمين التى سارت بذكرها الركبان ، بحسبانها الدلالة الناصعة المحتومة لنهاية كل بحث عقلى فى ميدان الميتافيزيقا .

فهل كان إمام الحرمين يعلن بذلك الكلمة الأخيرة عن إفلاس المعرفة البشرية ، وفشل العقل فى الوصول إلى الحقيقة ، وعجز الفكر عن درك الحق ؟

هل كان إمام الحرمين بذلك يعض بنان الندم ، ويود لو استقبل من أمره ما استدبر ؟

هل كان إمام الحرمين بذلك ينذر الذين يثقون بالعقل ، ويطمئنون إلى الفكر بأن ثقتهم هواء ، وأن اطمئنانهم هباء ؟

إن عبارة امام الحرمين تحكى مرحلتين مختلفتين ، مرحلة الطلب والفكر ، ومرحلة الإنتهاء إلى المطلوب والتثبت منه ، أو - إذا توخينا مصطلح إمام الحرمين نفسه - مرحلة القصد إلى النظر ، ومرحلة المعرفة .

العقل فى المرحلة الأولى فيه نشاط الشباب وحماستهم واندفاعهم ، بل

---

(١) السبكى : طبقات الشافعية ص ٢٥٩ وما بعدها ج ٣

وتزقهم أحيانا ، يتدبر ويفكر ، ويتأمل وينظر ، وينشد الحق فى كل إتجاه ، حتى ولو كان منهيا عنه محذوراً منه .

والعقل فى المرحلة الثانية فيه رسوخ الشيوخ وثباتهم وطمأنينتهم الواثقة ، يتثبت ويتأكد ، ويتيقن ويطمئن ، وتنقطع عنـــه الشكوك والريب .

وبرغم ذلك فإن العقل ليس بكاف وحده فى هـذه المرحلة الثانية ، لأنه إذا لم يكتحل بنور اليقين ، ويحاط بلطف الله وبره فهو على خطر عظيم ، وهكذا يطلب ابن الجوينى أن يموت على إيمان العجائز بكل ما فيه من رسوخ وثبات قدم على مذهب أهل الحق . بحيث لا يعتريه فى اعتقاده شك ولا ريب[١] .

— ٦ —

فماذا عن العقيدة النظامية : ؟

هل كانت أثارة من المرحلة الأولى ، أو ثمرة للمرحلة الثانية ؟

لقد قيل[٢] إن العقيدة النظامية من أواخر ما ألف إمام الحرمين ، فأكبر الظن إذن أنها تجسد حنكة الشيوخ ورسوخ أقدامهم ، ولذلك فإن قارئها يحس أنها لا تلتزم بجفاف المنطق العقلى الشاحب المجرد فى كثير من أفكارها . ولا يحس أن إمام الحرمين يستعمل فيها مبضـــع التحليل

---

(١) اعتمدنا فى تحليل عبارة إمام الحرمين على لفتة طريفة موجزة أوردها الأمير فى حاشيته على الجوهرة ص٢٥ وما بعدها ، ولو أنه ينسب العبارة إلى الفخر الرازى لا إلى إمام الحرمين .

(٢) زاهد الكوثرى فى مقدمته للعقيدة ، نقلا عن اللمعة لإبراهيم الحلبى المدارى .

الرياضى الصارم ، بل يحس بالقضايا العقدية فيها مضرجة بالحيوية حينا ، ومجللة بشىء من التصوف الروحى حينا آخر ، كما أنه يحس أن إمام الحرمين يضع فيها لباب تجربته الروحية والعقلية ، وكأنه يشهد الله تعالى على أنه قد قال ما ينجيه من عقاب الآخرة ، وأبرأ ذمته إليه سبحانه .

ولقد اعتمدنا فى هذه الرسالة على النشرة القيمة التى نشرها الشيخ زاهد الكوثرى ، وحسبك به من محقق ثبت ثقة .

فإن كان فى عملنا هذا زلل فهو مما كسبت أيدينا ، وإن كان فيه غير ذلك فإنما هى منة من العليم الوهاب ، وعلى الله قصد السبيل .

تنبيـــه :
سيجد القارىء نصوص إمام الحرمين موضوعة بمفردها بين خطين .

القول فيما تجب معرفته فى قاعدة الدين

يدور حديث إمام الحرمين ههنا حول أمرين جوهريين نجملهما فيما يلى:

١ — أن أقسام الحكم العقلى ثلاثة: هى جواز الجائز ووجوب الواجب واستحالة المستحيل.

٢ — أن كل قسم من هذه الأقسام الثلاثة ينقسم إلى بديهى ونظرى. ولقد وصف إمام الحرمين المعرفة بهذين الأمرين بوصفين، فهى معرفة واجبة من ناحية، وهى قاعدة الدين من ناحية أخرى.

فما معنى الوجوب الذى يقصد إليه أبو المعالى فى هذا الصدد؟ إن الوجوب يمكن أن يفهم على نحوين: فهو إما امتناع الإنفكاك عقلا، كما هو معنى اللزوم العقلى، وإما تعلق المدح عاجلا والثواب آجلا بفعل ما يوصف به، وتعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا بتركه(١).

إن أقسام الحكم العقلى مبادىء فطرية مركوزة فى النفس وتصوراتها «ضرورية حاصله لمن لم يمارس طرق الاكتساب»(٢)، ومن هنا فإن معنى الوجوب ههنا منصرف إلى النحو الأول، وتكون عبارة إمام الحرمين (فيما تجب معرفته) حاكية عن الأمر الواقع الكائن، لا عما ينبغى أن يكون.

ولعل إمام الحرمين كان يقصد إلى تأكيد هذه القضية حين ذكر فى (الإرشاد) أن العقل بعض العلوم الضرورية، بمعنى إستحالة الاتصاف

---

(١) الكلنبوى على الجلال ص١٧٨ ج١، وعبد السلام على الجوهرة ص٣١

(٢) المواقف ص١٠٥ ج٣ والمقاصد ص٨٥ ج١

به — أى بالعقل — مع تقدير الخلو عن هذه العلوم ، فإن ثمة علوماً لا يخلو العاقل منها البتة ، ولا يشاركه فيها من ليس بعاقل ، كتجويز الجائزات ، واستحالة المستحيلات ، وكالعلم باستحالة إجتماع الأمور المتضادة(١) .

ومنذ إمام الحرمين أضحى الاهتمام بهذه الأحكام العقلية تقليداً إحتذاه الأشاعرة ، ولقد فطن البيجورى إلى هـذه النقطة فقال (وينبغى الإعتناء بتلك الأحكام ، لأن إمام الحرمين يقول بأن معرفتها هى العقل . بناءاً على أنه العلم بوجوب الواجبات، وجواز الجائزات، وإستحالة المستحيلات)(٢).

ثم ما معنى كون المعرفة بتلك الأقسام قاعدة الدين ؟

لا شك أن محور العقيدة الدينية يرتكز فى أساسه وجوهره على قضية إثبات الصانع ، ولقد درج المتكلمون — من معتزلة وأشاعرة — على الدخول إلى هذه القضية من باب واحد ، هو باب حدوث العالم ، وحدوث العالم — بدوره — لا يتم الشروع فيه إلا بتقديم مقدمات تختلط فيها الأبحاث العقلية المضنية بالأبحاث الطبيعية الفيزيقية — على النحو الذى سنراه فيما بعد — كإثبات الجوهر الفرد ، وإثبات الأعراض ، وملازمتها للجواهر . . الخ .

ولعل إمام الحرمين - حين جعل تلك المعرفة بأقسام الحكم العقلى هى - وحدها - قاعدة الدين - قد قصد أن يلمح إلى أنه سوف ينهج نهجاً مختلفاً عن النهج السابق الذى أخذ به المتكلمون ، بل أخذ به هو نفسه فيما كتبه قبل النظامية من مؤلفات .

---

(١) إمام الحرمين : الارشاد ص ١٥ - ١٦ ، وينسب صاحب الخريدة هذا القول للباقلانى ص ٢٠

(٢) البيجورى على الجوهرة ص ١٨ ، وقارن تقريرات الأجهورى بالهامش .

النظر فى مدارك العقول

يقول إمام الحرمين فى مستهل كتابه « الارشاد » : (أول ما يجب على العاقل البالغ باستكمال سن البلوغ أو الحلم شرعا القصد إلى النظر الصحيح المفضى إلى العلم بحدث العالم)[1] .

فهل ما يقصده إمام الحرمين من النظر ههنا – أى فى النظامية – هو عين ما يقصده هناك – أى فى الارشاد ؟

بعبارة أخرى . . هل يقصد إمام الحرمين من النظر – فى النظامية – معناه الاصطلاحى الذى كثرت الآراء فى تحديده ؟

لو كان الأمر كذلك لما ساغ له أن يقسم هذا النظر – بعد أسطر – إلى ما تحيط به بديهة العقل – أى الضرورى – وإلى ما تقدمه نظر – وهو النظرى – فالشيء لا ينقسم إلى نفسه وشيء آخر ، ومن هنا فإن أكبر الظن – إن لم يكن أكبر اليقين – أن هذا غير ذاك .

وأكبر الظن أيضاً أن المراد بالنظر ههنا مطلق النظر ، أى الفكر ، أو البحث ، أو التفطن[2] ، ولكن إغفاء إمام الحرمين ههنا عن النظر بالمعنى الاصطلاحى لا يعنى أنه أغفل البحث فيه .

يقول إمام الحرمين فى موضع آخر : الفكر قد يكون لطلب علم أو ظن ، فيسمى نظراً ، وقد لا يكون فلا يسمى نظراً كأكثر حديث النفس[3]

---

(١) الارشاد ص ٣ ، وهذا ينفى ما نسبه الطوسى إلى إمام الحرمين من أنه قال إن أول الواجبات هو الشك .. قارن الطوسى : نقد المحصل ص ٤٧

(٢) قارن هذا بما ذكره القاضى الجبار فى هذا الصدد : شرح الأصول الخمسة ص ٥٠

(٣) الشامل نقلا عن المواقف ص ١٩٤ ج ١

ويعبر فى (الإرشاد) عن نفس الفكرة قائلا : النظر هو الفكر الذى يطلب به من قام به علماً أو غلبة ظن (١) .

هذا التعريف الذى استقاه إمام الحرمين من القاضى الباقلانى (٢) يجعل الفكر أعم من النظر ، لأنه — أعنى الفكر — يشمل النظر وحديث النفس، هذا من جهة ، ومن جهة ثانية فإنه يجعل الظن مطلوبا للناظر ، وهدفا من النظر ، ومن أجل هذا تناوله المتأخرون بالنقد ، لأن الظن إما أن يكون مطابقاً للواقع ، فهو علم، وإذن لامدعاة البتة لإضافة غلبة الظن إلى التعريف، وإما أن يكون غير مطابق للواقع ، فهو مساو للجهل ، والعاقل لا يطلب جهلا .

ولقد تصدى صاحب المواقف للرد على هذا الانتقاد ، فأبان عن أن الظن قد يكون مطلوبا بالذات بقطع النظر عن مطابقته للواقع أو عدم مطابقته له ، كما فى الإجتهادات العلمية الفقهية . (٣)

النظر إذن « بغية للحق » على حد تعبير إمام الحرمين ، ومن ثم كان مضادا للعلم لأنه — أى النظر — بحث عنه وطلب له ، وابتغاء للتوصل إليه ، فلو كان العلم حاصلا لما طلب ، ومضاد للجهل أيضا إذا كان جهلا مركبا ، لأن الجاهل حينئذ مصمم على جهله ، جازم بما هو خلاف الواقع (٤) .

(١) الارشاد ص ٣

(٢) المواقف ص ١٧٩ ج ١ والمقاصد ص ٢٤ ج ١

(٣) المواقف ص ١٩٠ ج ١

(٤) الشامل ص ٩٧، والارشاد ص ٥ ، والرازى : المحصل ص ٤٤ ، والمواقف ص ٢٤٩ ج ١

النظر فى مدارك العقول إذا تم على صحته وسداده أفضى إلى العلم بجواز جائز أو وجوب واجب أو استحالة مستحيل :

لكى نقترب من فهم هذا النص ينبغى علينا بداءة أن نعرض لنظرية أبى المعالى فى قضية علاقة النظر بالعلم، و كيفية إفادته له ، فعنده أن النظر الصحيح إذا تم على سداده ، ولم تعقبه آفة تنافى العلم حصل العلم بالمنظور فيه على الاتصال عقيب النظر ، بحيث يمتنع أن يجهل الناظر المدلول إثر إنتهاء النظر (١) .

فإمام الحرمين ههنا يرفض موقفين سابقين فى هذه القضية ، موقف الفلاسفة القائلين بإيجاب النظر للعلم عن طريق العقل الفعال (٢) ، وموقف المعتزلة القائلين بأن النظر «يولد» العلم .

والتوليد هو أحد الأفكار الأساسية لدى المعتزلة ، ذلك أنهم — كما يقرر القاضى عبد الجبار — قد رأوا أن ما يتعلق بالفاعل ويضاف إليه فلابد أن يكون لاختياره فيه مدخل ، فماذا يكون حال المسبب الذى يقع بعد حصول سببه ؟ إن الفاعل لم يباشر باختياره إلا السبب وحده ، ثم نتج المسبب بعدئذ فكأنه لا دخل لإرادة الفاعل فيه ، حتى لقد انتهى نفر من المعتزلة - كالجاحظ وثمامه بن أشرس - إلى أن الأمر الوحيد الذى يفعله الناس باختيارهم هو إراداتهم وحدها ، وما عدا ذلك فهو متولد ، لا ينسب لهم ، ولا يضاف لفعلهم .

---

(١) الارشاد : ص ٦ وص ٢٣٠ وما بعدها .

(٢) قارن : المواقف ص ٢٤٦ ج ١ و المقاصد ص ٢٦ ج ١

ولقد هاجم الأشاعرة — وفى الذروة منهم إمام الحرمين — هذه النظرة التى تطيح بكثير من الثوابت فى عالم الفكر والواقع على سواء ، بل إن القاضى عبد الجبار نفسه — وهو أحد جهابذة المعتزلة — قد هاجم تطرف بعض المعتزلة فى بسط قضية التوليد : وتعليق الأحداث الكونية على الطبائع ، بما لا محل لإفاضة القول فيه (١) .

إذن فالمعتزلة يرون أن النظر هو ما يفعله المرء باختياره ، أما المعرفة الحاصلة بسبب النظر فإنها تحدث عندهم وجوبا عن طريق التوليد .

ثمة موقف ثالث من هذه القضية هو موقف الشيخ أبى الحسن الأشعرى ومؤداه أن العلم يحصل عقيب النظر عادة من غير وجوب عنه أو عليه تعالى، وتنطوى هذه الجزئية تحت قضية أساسية عند الأشعرى ، وهى أن جميع الممكنات مستندة إلى الله تعالى القادر المختار ابتداءا وبلا واسطة ،فلا علاقة عند الأشعرى بين الحوادث المتعاقبة إلا بإجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض (٢) .

وثمة موقف ثالث ؟ اتخذه الفخر الرازى ، رافضاً هذه المواقف جميعاً، فالأصح عنده هو القول بوجوب العلم بعد النظر ، لكن لا على سبيل التوليد، كما هو رأى المعتزلة ، بل على سبيل اللزوم العقلى ،فكل من علم أن العالم متغير ،

---

(١) عبد الجبار : الأصول الخمسة ص ٣٨٧ — ٣٩٠ ،والآمدى غاية المرام: ص ٨٥ — ٨٦ ، والرازى : المحصل ونقده ص ٤٨

(٢) قارن الغزالى : تهافت الفلاسفة : المسألة السابعة عشرة ص ٢٣٩ وما بعدها ، والمواقف ص ٢٤١ — ٢٤٣ ج ١ ، والدوانى على العقائد ص ٢٠١ وما يليها .

وكل متغير ممكن ، فمع حضور هذين العلمين يستحيل أن لا يعلم أن العالم ممكن، والعلم بهذا ضروري (١) .

ويوضح الطوسي موقف الرازي فيقول : إنه وافق الأشعري في كون المعرفة من فعل الله تعالى ، ووافق المعتزلة في كونها واجبة الوقوع بعد النظر وخالف الأشعري في قوله ليس بممتنع أن لا يخلقها ، وخالف المعتزلة في أنها من فعل الناظر (٢) .

والحق أن هذا الموقف الثالث الذي اتخذه الرازي يمتد بجذوره إلى إمام الحرمين ، بل إلى الباقلاني قبله كما ألمح إلى ذلك صاحب المواقف ونصير الدين الطوسي على عجل ، فإمام الحرمين يقول بعبارة صريحة : إذا كان النظر لا يولد العلم ولا يوجبه إيجاب العلة لمعلولها ، فما معنى تضمنه له ؟ قلنا : المراد بذلك أن النظر الصحيح إذا استتبق ، وانتفت الآفات بعده ، فيتيقن عقلا ثبوت العلم بالمنظور فيه ، من غير أن يوجب أحدهما الثاني أو يوجده أو يولده (٣) .

وكأني بإمام الحرمين — ثم الرازي بعده — يريدان إثبات التلازم العقلي بين النظر والعلم بل بين الأسباب ومسبباتها جميعاً ، ويريدان — في الآن نفسه — أن يظلا على ولائهما للقضية الأشعرية الكبرى ، وهي استناد الحوادث ابتداءاً إلى الله تعالى القادر المختار .

---

(١) المحصل ص ٤٧ والمواقف ص ١٠٢ وص ٢٤٦ ج ١ ، والمقاصد ص ٢٦ — ٢٧ ج ١ والدواني على العقائد ص ٢٠٩ وما يليها .

(٢) الطوسي : نقد المحصل ص ٤٨

(٣) الارشاد : ص ٦ — ٧

والسؤال ههنا : هل من الممكن للجوينى والرازى أن يجمعا بين أمرين يبدوان متنافرين ، دون أن يكون قولهما بالتلازم العقلى مدخلا إلى اتهامهما بالقرب من مذهب الإعتزال ؟

لقد حاول الرجلان جهدهما أن يصنعا هذا الصنيع ، ويحس القارىء لحديث إمام الحرمين فى هذا الصدد أن الرجل لا يدخر وسعا فى سبيل ذلك ، بل يكاد يحس أنه — أعنى الجوينى — أكثر استمساكا بتلك القضية الأشعرية الكبرى ، وأكثر حرصا عليها من صاحبه ، أما صاحبه — أعنى الرازى — فإنه يذكر تلك القضية متبرعاً بها فى فتور لا حماسة فيه ، ولا حرارة فيقول (والحق عندى أنه لا مانع من استناد كل الممكنات إلى الله تعالى ، ولكنها على قسمين ، منها : ما إمكانه اللازم لماهيته كاف فى عن البارى تعالى ، فلاجرم يكون وجوده فائضا عنه من غير شرط ، ومنها ما لا يكفى إمكانها فى فيضانها عنه ، بل لابد من حدوث أمور قبل حدوثها ، فمتى استعدت للوجود استعداداً تاما صدرت عن البارى تعالى ووجدت منه ، ولا تأثير للوسائط أصلا فى الإيجاد ، بل فى الإعداد (١) .

على هذا التساؤل الذى طرحناه عما قليل أجاب صاحب المواقف بالنفى القاطع ، فقال فيما يشبه الاستنكار : وهذا المذهب — يعنى قول الفخر الرازى — لا يصح مع القول باستناد الجميع إلى القادر المختار ، ومع

---

(١) المباحث المشرقية ص ٥٠٩ ج ٢ وأيضا الدوانى على العقائد ص ٢١٧ ، وإن كان الكلنبوى ص ٢١٧ — ٢١٨ يحاول أن يجد للرازى تبريراً لهذا الفتور فيذكر أن قوله (والحق عندى) هو الحق عنده فى توجيه كلام الفلاسفة ، لا أنه الحق المعتقد عنده .

القول بأنه لايجب عليه تعالى شيء وإنما يصح لو حذف هذا القول، وجوز أن يكون لبعض آثاره مدخل فى بعض بحيث يمتنع تخلفه عقلا ، وإن كان الكل واقعا بقدرته ، وذلك كما تقول المعتزلة فى أفعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم (١) .

إذن فصاحب المواقف يرى فى هـــذا الوجوب العقلى عند الجوينى والرازى اقترابا من مذهب المعتزلة ، بل إلتزاما بما يقولونه من وجوب الواجبات عليه تعالى تاسيسا على قولهم بالتحسين والتقبيح العقليين ، كما يرى فيه تنصلا من القضية الأشعرية الكبرى فى استناد الأشياء إلى الله تعالى ابتداءا وبلا واسطة .

والحق أن صاحب المواقف كان متحرجا فى نسبة هذا القول إلى الباقلانى والجوينى ، فحكى اقتداء الرازى بهما فى هذا القول بصيغة التضعيف ، وحاول عبثا تبرئتهما منه فى عجالة خاطفة قائلا (ورد بأن مرادهما الوجوب العادى دون العقلى) .

لكن الحق أيضا أن إمام الحرمين صريح فى القول بالتلازم العقلى ، بما لا يمكن تأويله ولا الرد عنه إلا تمحلا واعتسافا .

فهل نوافق نحن صاحب المواقف على تفسيره للقضية الأشعرية الكبرى بحيث تتعارض مع القول بالتلازم العقلى بين الأسباب ومسبباتها ؟ .

يقول الجلال الدوانى (ومن البين أن الأشعرى لا ينكر أن لبعض الأشياء لزوما عقليا مع بعض ، مع أن الكل مستند ابتداءا إليه تعالى ،

---

(١) المواقف ص ٢٤٨ ج ١

وكيف ينكر أحد من العقلاء أن العلم بأحد المتضايفين يستلزم العلم بالآخر، وأن تعقل الكل يستلزم تعقل الجزء إجمالا وتفصيلا، وإنما ينكر — أى الأشعرى — التوقف على غير إرادة الله تعالى)(١) .

ومؤدى كلام الدوانى أن ثمة فرقا بين التلازم والتوقف، فالأسباب ومسبباتها — عند الجوينى والرازى — متلازمة، ولكن المسببات غير متوقفة على الأسباب، والتوقف — بما يعنيه من احتياج البارى تعالى فى أفعاله إلى الممكنات — هو وحده المحذور عن أهل التحقيق — على حد تعبير الكلنبوى(٢) ، أما التلازم فهو غير قادح مطلقا فى إستناد الممكنات بأسرها إليه تعالى إبتداءا .

فنحن نشاطر الدوانى — وشراحه والمعلقين عليه — إنكارهم لتفسير صاحب المواقف للمذهب الأشعرى تفسيراً يفرغه من التلازم العقلى، ونشاطرهم كذلك ما انتهوا إليه من عدم التعارض بين رأى الجوينى والرازى فى التلازم العقلى، وبين القضية الأشعرية الكبرى فى إستناد الممكنات إلى الله تعالى القادر المختار ابتداءا وبلا واسطة .

يركز إمام الحرمين نظريته هذه فى التلازم العقلى فى قوله (إن النظر إذا تم « أفضى » إلى العلم) ، وههنا نتوقف هنيهة لنرى كيف جعل إمام الحرمين « القصد إلى النظر » أول الواجبات على المكلف ، خلافا لما نسبه إليه الطوسى من القول بأنه الشك( ) .

---

(١) الدوانى على العقائد العضدية ص ٢١٣ — ٢١٤

(٢) حاشية الكلنبوى على الدوانى ص ٢١٤

(٣) الإرشاد ص ٣، والمواقف ص ٢٧٦ ج ١ ، ونقد المحصل ص ٤٧

وها هو — منذ هذا النص — يطبق مقولته هذه فى القصد إلى النظر، فيشرع فى تأسيس قاعدة الدين على النحو الذى سوف نراه فيما بعد .

من الممكن تعريف الواجب العقلى بأحد تعريفين : الأول أنه ما لا يتصور فى العقل عدمه ، والثانى أنه ما لا يقبل الانتفاء(١) .

وفى التعريف الأول ثغرة يسدها التعريف الثانى ، فالتعريف الأول قد ربط بين الواجب وبين تصور العقل له ، مع أن الواجب واجب فى نفسه ، سواء وجد عقل أو لم يوجد ، وسواء أدركه عقل أم لم يدركه ، ولذلك هدف التعريف الثانى إلى جعل الواجب ثابتاً فى نفسه ، متحققاً فى حد ذاته ، أى فى الواقع ونفس الأمر ، ومن ثم فهو غير مرتبط بوجود العقل المدرك ، أو بإدراكه له .

ولعل التعريف الثانى أقرب إلى روح إمام الحرمين الذى أكد على ضرورة ثبوت الأدلة العقلية دون ربطها بإدراك العقول لها ، فالأدلة العقلية — كما ينص إمام الحرمين — تدل فى نفسها ، ودلالتها من صفات ذواتها ، فلو أحدث الله السموات والأرض ولم يحدث عاقلا ينظر ويستدل فالأدلة أدلة مع إنتفاء المستدلين(٢) .

وفى المقابل يمكن تعريف المستحيل بأحد تعريفين يسد الثانى منهما

---

(١) المواقف ص ١٠٥ جـ ٣ ، وشرح المقاصد ص٨٤ جـ ١ ، والأمير على الجوهرة ص ٣٢ — ٣٣ ، وحاشية الصاوى على شرح الخريدة ص ٢٠ — ٢١ ، والبيجورى على الجوهرة ص١٨

(٢) الشامل ص ١٠٦ وما بعدها .

ثغرة فى الأول ، فهو ما لا يتصور فى العقل وجوده ، أو هو ما لا يقبل الثبوت .

أما الجائز فهو ما يصح فى العقل وجوده تارة ، وعدمه تارة أخرى .

لكن هذه التعريفات — فى حقيقتها — تعريفات لفظية ، فلقد سبق أن رأينا أن هذه المعانى أمور ضرورية مركوزة فى النفس ، فتصوراتها ضرورية حاصلة لمن لم يمارس طرق الاكتساب ، ومن رام تعريفها — كما يقول صاحب المواقف — فقد عـــرف كل واحد من الثلاثة إما بأحد الآخرين أو بسلبه(١) .

ومن الجدير بالإنتباه فى هذا الصدد أن كثيراً من الكاتبين قد عدل عن تعبير الجواز إلى تعبير الإمكان ، وسنجد إمام الحرمين يزاوج بينهما ، لكن الإمكان قسمان : إمكان عام ، بمعنى عدم الإستحالة الصادق بالوجوب أو بالجواز ، أو بتعبير الجرجانى : سلب الضرورة عن أحد الطرفين ، وإمكان خاص بمعنى عدم ضرورة الوجوب والإمتناع معاً ، أو بتعبير الجرجانى أيضا : سلب الضرورة عن الطرفين، ولعل من الواضح أن الجواز ههنا مساو للإمكان الخاص الذى سلبت فيه الضرورة عن الطرفين معاً(٢) .

وهذه العلوم يختص بدركها ذوو العقول السليمة وأولو الفطنة المستقيمة .

يبدو أن إمام الحرمين يشير ههنا إلى أن مناط التكليف هو العقل ،

---

(١) المواقف ص ١٠٥ — ١٠٦ حـ ٣ والمقاصد ص ٨٥ جـ ١

(٢) ابن سينـــا . النجاة — القسم الأول ص ٦٨ — ٦٩ والجرجانى : التعريفات ص ٣٠

والعقل عنده — كما سبق أن رأينا — هو العلم بوجوب الواجبات وجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات .

ويوضح لنا الفخر الرازي هذه الفكرة فيقول : إن العقل غريزة يلزمها هذه العلوم البديهية عند سلامة الحواس ، فالعقل لو لم يكن علوما ضرورية لصح إنفكاك العقل عن هذه العلوم، ووجوده خلوا منها، وهذا محال ، لاستحالة أن يوجد عاقل لا يعلم شيئاً مطلقاً ، ولإستحالة أن يكون المرء عالما بجميع العلوم ولا يسمى عاقلا(١) ؟

ويزيد صاحب المواقف هذه الفكرة إيضاحا فيقول : ألا ترى أن كل عاقل يعلم أنه هو نفسه يجب كونه حيوانا ، ويمكن كونه كاتبا ، ويستحيل كونه حجرا(٢) ؟

هذا التصور الأشعرى للعقل على أنه «فاعلية» و«ممارسة» و«نشاط» يقف من التصور الأفلاطونى ، والأفلاطونى المحدث للعقل على طرف النقيض بلا عدل ولا شفاعة .

فمنذ سقراط - بل منذ أنكساغوراس - أعرب الإغريق عن دهشتهم وإعجابهم «بالعقل» الذى نظم الأشياء ، ثم جاء أفلاطون محاولا تفسير التغير والصيرورة فى العالم المادى ، فعثر على فكرة التعقل باعتبارها محور الثبات ومرتكز الرسوخ ، ومن ثم انطلق بهذا التعقل مرتفعاً به وبموضوعاته إلى عالم علوى مفارق للمادة ومستقل عنها ، وكذلك فعل أرسطو حين وصف المحرك الأول الذى لا يتحرك بأنه دائم التعقل لذاته(٣) .

---

(١) الرازى : المحصل ص ١٠٤ ، وهذه الفكرة قد استقاها الرازى من الإرشاد ص ١٥ — ١٦

(٢) المواقف ص ١٠٥ ج ٣

(٣) جون رايست : الواحد الأفلوطينى والخير الأرسطى ، بحث بالإنجليزية نشر بمجلة الميتافيزيقا عدد سبتمبر سنة ١٩٧٣

ثم تلقف أفلوطين فكرة « العقل المفارق » ، وعلى يديه تم لها النضج ، وعنده اتخذت صورتها الأخيرة التى وصلت إلى فلاسفة المسلمين ، متبرقعة فى « أثولوجيا » المزعومة النسبة لأرسطو ، فلقد جعل أفلوطين العقل يحتل مرتبة كونية سامقة تنبجس عن الواحد انبجاساً مباشراً ، وفى هذا العقل توجد الأشياء كلها بالفعل معاً ، وهـــذا العقل يعرف الأشياء — لا كمعرفتها لذواتها — بل فوق ذلك وأفضل(٢) .

هذا خصمان اختصموا فى العقل ، الأشاعرة والإغريق ، فأما الأشاعرة فقد فهموا العقل « فعلا » و « نشاطاً » والتحاماً بالعلوم والمعارف ، ونفاذاً إلى قلب الأشياء ، أما الإغريق فقد زعموا أن العقل من «صقع الربوبية»(٣) على حد تعبير ابن سينا ، وتخيلوه مفارقاً ، مشرفاً على الكون من علياءه ، غارقاً فى تأمله لذاته وعاشقاً لها ! !

ثم كل قسم منها ينقسم إلى ماتحيط به بديهة العقل من غير نظر واعتبار ، وطلب وافتكار ، وإلى ماتقدمه نظر .

يتناول إمام الحرمين أقسام العلم فى كتابه الارشاد فيقرر أن العلم قديم أو حادث ، فالعلم القديم صفة البارى تعالى الموجب له سبحانه حكم الإحاطة ، والمتقدس عن كونه ضرورياً أو كسبياً .

---

(١) أثولوجيا : الميمر الخامس ص ٧٠ ، والسابع ص ٨٧ ، والعاشر ص ١٣٤ ، والثانى ص ٣٠ - ٣٣ — ٣٧

(٢) ابن سينا : إلهيات الشفاء : المقالة الثامنة — الفصل السابع ص٣٦٥

أما العلم الحادث ، فينقسم إلى الضرورى ، أوالبديهى ، والكسبى ، فالضرورى هو العلم الحادث غير المقدور للعبد ، مع الاقتران بضرر أو حاجة ، والبديهى كالضرورى — أى فى كونه غير مقدور للعبد — غير أنه لا يقترن بضرر أو حاجة ، وقد يسمى كل واحد من القسمين باسم الثانى ، وذلك كعلم المرء بنفسه ، والعلم باستحالة اجتماع المتضادات ونحوها ، أما العلم الكسبى فهو العلم الحادث المقدور بالقدرة الحادثة ، ثم كل علم كسبى فهو نظرى ، وهو الذى يتضمنه النظر الصحيح فى الأدلة(١) .

هناك مصطلحات عدة تدور على ألسنة المتكلمين : الضرورى ، والبديهى ، والاكتسابى ، والنظرى ، والاستدلالى .

فالضرورى والبديهى متقاربان — بل مترادفان — فى كثير من كتابات المتكلمين ، فما البداهة إلا أول التوجه من غير احتياج إلى فكر ، وكذلك الضرورة ، ولقد رأينا أن إمام الحرمين يجعل الضرورى والبديهى معاً يشتركان فى خصيصة واحدة ، وهى أنهما غير مقدور عليهما للإنسان ، أى أن المعرفة الضرورية أو البديهية هى المعرفة الحاصلة للإنسان دون مباشرة الأسباب بالإرادة والاختيار كالعلم بجوعنا وعطشنا وألمنا ، وكالعلم بأن الكل أعظم من الجزء ، ولكنه أعطانا فرقاً دقيقاً بينهما هو أن الضرورى مصحوب بضرر أو حاجة كعلم المرء منا بجوعه وعطشه وألمه . ولقد فطن الجرجانى إلى العلاقة بين الضرورة والضرر فقال إن « الضرورة مشتقة من الضرر ، وهو النازل بما لا مدفع له »(٢) .

---

(١) الارشاد ص ١٣ — ١٤

(٢) الجرجانى : التعريفات : ص ١٢٠

أما البديهى — فهو وإن كان حاصلا للمرء من غير اختيار — إلا أنه غير مصحوب بمثل هذه الحاجة الملجئة ، كالعلم بأن الكل أعظم من الجزء ، وكالعلم باستحالة اجتماع المتضادات .

أما الاكتسابى فهو العلم الحاصل بالكسب ، أى بمباشرة الأسباب بالإرادة والاختيار ، فهو إذن مقدور بالقدرة الحادثة — على حد تعبير إمام الحرمين — لكن الأسباب التى يحدث بها هذا العلم مختلفة ، وقد يكون السبب هو النظر فى الدليل العقلى ، فيسمى الكسبى حينئذ نظرياً أو استدلالياً وقد لا يكون السبب ذاك ، بل قد يكون استعمال الحواس استعمالا متعمداً مقصوداً ، كشدة تحديق العين مثلا فى المبصرات ، أو تركيز الانتباه السمعى فى الإصغاء إلى المسموعات ، فيسمى حينئذ كسبياً ، ولكنه ليس نظرياً أو استدلالياً ، كما قد يكون بتصفية النفس وإعدادها للمعرفة ، فيسمى كسبياً ، ولكنه ليس نظرياً أو استدلالياً .

إذن فالضرورى قد يقال فى مقابلة الكسبى الشامل للنظرى الاستدلالى ، ولغير النظرى الاستدلالى ، وقد يقال — أى الضرورى — فى مقابلة النظرى الاستدلالى وحده[1] ، وإلى هذا المعنى الأخير قصد إمام الحرمين فى هذا النص الذى نحن بصدده .

وبناءاً على هذا الانقسام إلى ضرورى ونظرى تكون الأقسام ستة ، فشغل الجرم حيزاً من الفراغ : واجب ضرورى ، ووجوب القدم لله تعالى : واجب نظرى ، وخلو الجرم من الاتصاف بالحركة والسكون فى وقت واحد : مستحيل ضرورى ، وشريك البارى تعالى عن ذلك علواً كبيراً :

---

(١) قارن : المواقف ص ٩٠ — ٩٧ ج ١ ، والعقائد النسفية وشروحها ص ٦٤ — ٦٧ ، والمقاصد ص ١٥ — ١٦ ج ١ ، والمطالع ص ١٥ — ١٦

مستحيل نظرى ، وثبوت الحركة أو السكون للجرم : جائز ضرورى ، وتعذيب المطيع وإثابة العاصى : جائز نظرى(١) .

وكل نظر يجربه العقل فى ضرب من هذه الضروب فلابد له من مستند ضرورى ومعتقد بديهى .

فطر العقل الإنسانى على عدم الرضا إلا باليقين ، ومن ثم فإن الأقسام النظرية الثلاثة لابد أن ترتكز فى أساسها على أسس يقينية ، فالاستدلال النظرى قد يستنتج من استدلال نظرى سابق عليه ، ولكن ليس يذهب ذلك إلى غير نهاية — على حد تعبير ابن سينا — بل لابد أن ينتهى إلى مصدقات بها ومتصورات بلا واسطة ، فهذه المعارف اليقينية إذن « إليها المنتهى »(٢) .

فما هذه المعارف اليقينية التى هى « المستند الضرورى » و « المعتقد البديهى » ؟

إنها إما الحسيات كالعلم بأن الشمس مضيئة والنار حارة ، أو الوجدانيات كعلم كل واحد بجوعه وشبعه ، وإما البديهيات كالعلم بأن النفى والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان .

فالوجدانيات قليلة النفع فى العلوم ، لأنها غير مشتركة فلاتقوم حجة

---

(١) إمام الحرمين : لمع الأدلة ص ٧٩ — ٨١ ، وحاشية الأمير ص ٣٣ — ٢٥

(٢) ابن سينا : النجاة ص ٦٠ ، والرازى : المحصل ص ٢٠ ، والمواقف ص ١٢٣ ج ١

على الغير الذى قد لا يجد فى باطنه ماوجدناه وأما الحسيات والبديهيات فهما العمدة فى العلوم ، وهما يقومان حجة على الغير (١) .

وبيان مارتبناه بالمثال فى كل قسم : فالجواز البديهى الذى يبتدره العاقل من غير عبر وفكر ونظر هو مايحيط به العاقل إذا رأى بناءاً من جواز حدوثه ، فيعلم قطعاً على الارتجال أن حدوث ذلك البناء من الجائزات ، وكان لايمتنع فى العقل أن لايبنى .

شرع إمام الحرمين فى ضرب الأمثلة على كل قسم من هذه الأقسام الستة ، فبدأ بالجواز البديهى ، مؤكداً أن بداهة هذا المفهوم تعنى أنه يحدث للإنسان دون سابق تأمل أو تدبر أو تفكر ، فإذا رأى الإنسان بناءاً ما أدرك لأول وهلة أو « على الارتجال » أنه قد بنى ، وقد كان يمكن أن لا يبنى ، فلا يصرفه تحقق البناء وثبوته فى الواقع من أن يتصور فى عقله انعدام هذا البناء .

إنه ليحق لنا أن نقارن فى هذا الموضع بين شيخ الأشاعرة إمام الحرمين، وبين شيخ الفلاسفة ابن سينا ، وقد كانا متعاصرين أو متقاربين .

فى مقابل قضية الجواز التى طرحها إمام الحرمين يطرح ابن سينا قضيته الشهيرة فى الممكن لذاته والممكن بغيره ، وهى تعتمد على أن للممكن اعتبارين، فله اعتبار من حيث ذاته ، وله اعتبار من حيث تحققه بالفعل ، فهو من حيث ذاته لا ضرورة فيه بوجه — أى لا فى وجوده ولا فى عدمه — ،

---

(١) المحصل ص ٢٠ وما بعدها ، والمواقف ص ١٢٤ — ١٢٥ ج ١ ، والمقاصد ص ١٩ — ٢٠ ج ١ وقارن أيضا يحيى هويدى : منطق البرهان ص ٣٩ — ٥٣

فهو بذاته مقتض لإمكان الوجود ، وهو من حيث تحققه بالفعل واجب الوجود بالغير(١) .

فها نحن أولاء نرى انقساماً فى الممكن — أو الجائز — إلى نحوين عند الرجلين جميعاً ، فهذا النحوان عند شيخ الأشاعرة هما: حدوث الجائز بالفعل وتصور العقل عدمه ، والنحوان المقابلان لهما عند شيخ الفلاسفة هما الممكن الواجب بالغير ، والممكن فى ذاته .

عند هذا الانقسام تقف حدود التشابه بين الرجلين ، وبعد هذا الانقسام يختلف الرجلان وتتباين اتجاهات تفكيرهما .

فشيخ الأشاعرة كان أقرب إلى البداهة المباشرة من شيخ الفلاسفة ، لأن هذا الأخير قد انطلق من هذا الانقسام إلى القول بأن الممكن زوج تركيبى من الماهية والوجود ، فالذي له من ذاته هو الماهية غير المقتضية للوجود أو للعدم ، والذى له من غيره هو الوجود المعطى له من معط(٢).

أما القضية عند إمام الحرمين فقد كانت أكثر بساطة ، لأنه كان يقصد إلى تأسيس معتقد ، لا إلى تشييد مذهب ، ومن ثم اعتمد على بداهة الإحساس التى هى كالقدر المشترك بين العقلاء ، وبداهة الاحساس هذه هى التى جعلت الامكان - عند إمام الحرمين - ينتهى إلى الحدوث الزمانى الذى الذى يعنى افتتاح الوجود وابتداءه بعد العدم على النحو الذى سنراه فيما بعد على نحو أكثر تفصيلا .

---

(١) إلهيات الشفاء : المقالة الأولى — الفصل السادس : ص٣٧—٤٢ ، والنجاة ص ٢٢٤ — ٢٢٧

(٢) إلهيات الشفاء : المقالة الأولى — الفصل السابع ص ٤٣ — ٤٧

ولكن ماذا يقصد إمام الحرمين فى هذا النص من « البناء » الجائز الوجود والعدم ؟

لعله يحق لنا أن نستنتج أنه يقصد منه « الجسم » ، والجسم عنده : ماتألف من جوهرين فردين فصاعدا ، أما الجوهر عنده فهو المتحيز أو ماله حجم .

فهذا البناء عنـده جسم متألف من جواهر مجتمعة ، أى أنه اتصف بصفة « الاجتماع » حين بنى ، ويجوز عليه الاتصاف بصفة « الافتراق » حين يهدم

والاجتماع والافتراق ، والحركة والسكون هى الأكوان الأربعة على النحو الذى سنراه فيما بعد[1]

ثم يطرد حكم الجواز فى صفاته وسماته ، وارتفاعه واجتماعه ، وطوله وعرضه ، واختصاصه بما هو عليه من أشكاله وفنون أحواله .

كان حديث إمام الحرمين فى الفقرة السابقة يدور حول « ذات » البناء الجائز ووجوده الواقع ، وحكم العقل بتجويز عدمه ، فالتراوح فى ذات البناء إنما هو بين الوجود والعدم .

فى هذه الفقرة يبسط إمام الحرمين حكم الجواز على صفات هذا البناء ، أى أعراضه ، والعرض - فى اصطلاح إمام الحرمين - هو مايقوم بالجوهر ، أو مايطرأ على الجوهر ، وكلها يمكن - فى تصور العقل - أن تكون على غير ماهى عليه فى الواقع ، فيمكن لهذا البناء أن يكون على هيئة أخرى غير هيئته

---

(١) الشامل ص ١٤٢ - ٣٣٤ - ٤٠٨ ، والارشاد : ص ١٧ ومابعدها ، واللمع ص ٧٦ - ٧٧

المشهودة ، وعلى صفات غير صفاته الواقعية ، ويمكن أن يفرض أكثر أو أقل ارتفاعا ، أو أكثر أو أقل طولا وعرضا ، وأن يكون على هيئة أخرى غير هيئته الماثلة أمام حواسنا .

ثم ينظر فى تجويز العقل تخصيصه بأوقاته ، فلا يخطر العاقل بباله شيئا من أحواله إلا عارضه إمكان مثله أو خلافه .

فى هذه الفقرة يبسط إمام الحرمين حكم الجواز على التخصيص بالأوقات المتساوية فى إمكان حدوث البناء فى أى وقت منها دون الآخر .

ومن البين أن إمام الحرمين قد انتقل من الحديث عن نفس الجسم إلى إلى الحديث عن أعراضه ، ثم إلى الحديث عن أوقاته ، وهذا الانتقال متعمد مقصود .

فالجوهر الذى تتألف منه الأجسام ممكن الوجود والعدم .

والأعراض التى تقوم بالجواهر أو تطرأ على الجواهر ممكنة البدائل ، فالحركة تتبدل بالسكون ، والاجتماع بالافتراق ، والسواد بالبياض وهكذا .

أما الأوقات فليست — عند المتكلمين — من جملة الأعراض المشخصة ، فمن رأى جوهرا — كما يقول الجوينى — ثم غفل عنه ، فعدم ، ثم أعيد فى الحالة الثانية ، فرآه الذى رآه أولا ، فيقطع بأنه هو ، ولا يدرك تفرقة[1]

ولذلك كان فصل إمام الحرمين بين الأعراض من جهة ، والأوقات من جهة ثانية فصلا دقيقا ، ومتفقاً مع إنكار المتكلمين للزمان[2]

---

(١) الشامل ص ١٧٦ ، والمواقف ص ٢٩٢ - ٢٩٣ ج ٨ ، والمقاصد ص ١٥٤ - ١٥٥ ج ٢

(٢) قارن الرازى : المباحث المشرقية ص ٦٤٢ ومايليها ج ١

فـــراد إمام الحرمين إذن أن حكم الجواز العقلى شامل لوجود الجسم وعدمه ، وشامل لأعراضه جميعا . ولأوقاته جميعا ، بحيث لا يتصور العاقل واحــداً من هذه البدائل إلا تصور إمكان حدوث مثلها أو خلافها .

فسيتبين على الاضطرار أنه كان يجوز أن لايبنى مابنى ، وإذ بنى كان يجوز أن يبنى على خلاف ماهو عليه من الهيئات ، وتنسحب هذه التقديرات فى التقدم والتأخر الآيلين إلى الأوقات .

بعد أن بسط إمام الحرمين فكرته فى النصوص السابقة عمد هنا إلى تركيزها فى هذا النص الموجز ، فلعلنا لانزال على ذكر من أنه يتحدث فى نطاق الجواز الضرورى ، فذات البناء متراوح بين الوجود والعدم ، وصفات البناء وهيئاته متراوحة بين أغيار الأعراض المختلفة ، وأوقات البناء متراوحة بين التقدم والتأخر المتماثلين ، ولعل إمام الحرمين قد أراد أن يشير فى دقة مثيرة للاعجاب إلى أن التقدم والتأخر فى الزمان لايمس شيئا من ذات الممكن ولا من أعراضه المشخصة حين عبر بقوله (وتنسحب هذه التقديرات) .

فهذه مدارك فى جواز الجائزات على الضرورة من غير احتياج إلى تزيد دلالات ومباحثة عن آيات فى المعقولات .

من الواضح فى هذا النص أن إمام الحرمين يستعمل الضرورى مقابلا للنظرى أو الاستدلالى ، كما درج على ذلك منذ بداية حديثه ، ولذلك نفى عن العلم بهذا الجواز الضرورى « التدبر » و « الاستدلال » والبحث الجهيد فى المعقولات .

ومثال النظرى فى هذا القسمة مايعلمه اللبيب من جواز تداور الأفلاك فى جهاتها ، فإذا استقامت عبره واستد نظره وتأمل الأجرام العلوية وهى دائمة فى حركاتها المتناسبة ، جائية وذاهبة ، شارقة وغاربة ، وتحقق أن الجهات فى قضيات العقول متساوية ، وأن الذى يدور منها من المشرق إلى المغرب لا يستحيل فى العقل انعكاسه من المغرب إلى المشرق ، فإن مخترقها من اليمين لا يختلف بسبب انعكاسها ، ومدارها فى الارتفاع والانخفاض لا يتفاوت بتقدير شروقها فى جهة غروبها ، وهذا باب يتسع فيه المجال ، والاكثار منه يورث الملال .

لاشك أن التعرف على الجواز العقلى فى حركة الأجسام العلوية أمر يحتاج إلى كثير من التأمل وتدقيق النظر وشدة الانتباه ، فهذه الأجسام تتحرك حركات منتظمة متناسبة جيئة وذهابا ، ومن جهة الشرق إلى جهة الغرب منذ وجدت ، دون أن يطرأ على هذا النظام شذوذ أوخروج على سنن الطبيعة وقوانينها المنضبطة المحتمة ، ولم يعهدها البشر إلا على هذا النسق لاتزول عنه .

فإذا دققنا التأمل وأخذنا فى اعتبارنا أن زاوية اختراق تلك الأجرام لجهة الشرق لايختلف عن زاوية اختراقها لجهة الغرب ، وأن مقدار ارتفاع مداراتها لايختلف إن بدأت حركتها من الشرق إلى الغرب ، أو بدأتها من الغرب إلى الشرق ، وأن الشرق والغرب كليهما جهات متساوية متماثلة فى تصور العقل .

أقول : إذا أخذنا كل هذه المقدمات فى اعتبارنا أدركنا أن اتجاه حركة الأجرام من الشرق إلى الغرب ، وإن كان هو الأمر الواقع المشهود - إلا أن من الجائز عقلا أن يحصل عكسه ، وأدركنا فى الآن نفسه أن علمنا بهذا الجواز مما يحتاج إلى دقة فهم واستقامة اعتبار وإعمال

فكر وعلمنا أيضا مقدار الفرق بين هذا النوع من الجواز صعب المنال ، وبين مثيله السابق يسير المنال .

ومعرفة الجواز فى القسم النظرى إذا حصل يلتحق بالمرتبة البديهية ، إذ يستحيل أن تكون معرفه أثبت من معرفة ، غير أن العاقل لا يفتقر إلى مزيد فكر فى الأبنية التى يشاهدها تشاد ، وتنقض وتعاد ، وحركات العلويات لم تعهد إلا على قضية واحدة ، والاستمرار على حكم الاعتياد يعمى الذاهل عن سبيل الرشاد .

قد يتوهم متوهم أن الجواز النظرى — لصعوبة مناله واحتياجه إلى اعمال فكر ودقة فهم — يقع فى مرتبة أدنى من مرتبة الجواز الضرورى ، وأن العلم الذى يحصل للإنسان عن طريقه أخفى وأكثر غموضا من العلم الذى يحصله الإنسان عن طريق الجواز الضرورى .

فى هذا النص الذى بين أيدينا يدفع امام الحرمين هذا التوهم ، فإذا كان الضرورى والنظرى طريقين لتحصيل العلم ، فالعلم الحاصل عن كلا الطريقين واحد فى ثبوته وتحققه وصدقه ومطابقته للواقع .

أجل إن الطريق النظرى أخفى من الطريق الضرورى وأكثر احتياجا منه إلى الدقة وأعمال الفكر ، لكن العلم الحاصل بعدهما واحد ، ليس به خفاء ، لأن حقيقة كل علم « التبيين » ، وهو يناقض الخفاء » ، وليس به استرابة أو عدم تيقن ، لأن « العلم وعدم التيقن ضدان لا يجتمعان(١) » .

---

(١) الشامل ص١٠١ — ١٠٥ والارشاد ص١٤ — ١٥

فما الفرق إذن بين تحصيل العلوم الضرورية وتحصيل العلوم النظرية ، ما دام العلم الحاصل منهما واحداً فى ثبوته وجلاءه ؟

الفرق يكمن فى العادة . .

لقد اعتاد الإنسان رؤية البناء يهدم بعد أن كان قائماً ، ثم يشيد بعد أن لم يكن مشيداً ، ثم يعاد هدمه وتشييده ،فيدرك الجواز بأقل التفات وأدنى إنتباه ، أما حركة الأجرام العلوية فلم يعهدها الإنسان إلا ثابتة على وضع واحد لا تريم عنه ، ومن ثم فقد يغفل عن إدراك الجواز فيها . مما يتطلب منه دقة نظر وشدة انتباه .

فأما المستحيلات : فمثال المدرك البديهى منها سبق العقل إلى القطع بأن السواد والبياض لا يجتمعان ، ولا يكون الجسم فى حالة واحدة متحركا إلى مكان ساكنا فى غيره إلى غير ذلك مما يطول تعداده .

فى هذا النص يضرب إمام الحرمين أمثلة للمستحيل البديهى ، فالسواد والبياض متضادان يستحيل إجتماعهما على محل واحد فى وقت واحد ، ولقد وصف إمام الحرمين حال العاقل بإزاء هـذه الاستحالة الضرورية بوصفين ، أولهما قطعه أو جزمه بها . وثانيهما سبقه إلى هـذا القطع . أو مبادرته إلى هذا الجزم .

ولا ريب أن القطع أو الجزم قدر مشترك بين الاستحالة الضرورية والنظرية ، أما السبق إلى القطع والمبادرة إلى الجزم فهـو أمر مختص بالاستحالة الضرورية .

أما المثال الثانى فالحركة والسكون متضادان يستحيل إجتماعهما فى جسم واحد ، ولقد بسط إمام الحرمين القول فى تضاد الحركة والسكون فى غير

موضع من كتابه الشامل ، مفرقا بين نوعين من الحركة ، فهناك الحركة من المكان ، والحركة إلى المكان ، ولا شك أن الحركة من المكان تضاد السكون فى نفس المكان ، أما الحركة إلى المكان فإنها لا تضاد السكون فى المكان الثانى ، لأن الجسم بواسطة هذه الحـــركة يسكن فى المكان الثانى ، ومن هناك قال المحققون : إن كل حركة سكون ، وليس كل سكون حركة(١) .

ومثال النظرى من هذا القسم العلم باستحالة وقوع جائز من غير مقتض يقضتيه ، فإذا تحرك الشىء ، وعلم أن تحريكه جائز ، وكان يجوز أن يستمر به السكون الذى عهد لجنسه فى الزمان المتقادم ، ثم إذا قيل أيجوز أن يفرض تحركه من غير سبب ومقتضى ومعنى موجب للحركة من غير إيثار ومؤثر يتبين للعاقل بأدنى نظر ينبه ذهنه عن الذهول أن تقدير وقوع جائز من غير مقتض أو مؤثر : محال غير ممكن .

ينتقل إمام الحرمين فى النص الذى بين أيدينا إلى إيراد المثال على المستحيل النظرى ، فوقوع الجائز من غير مقتض أو الأثر من غير مؤثر محال .

ولقد نسب إمام الحرمين — فى موضع آخر — إلى « معظم » المحققين قولهم إن جحد هذه القضية هو جحد للبدائه والضرورات ، لأنه متى سلم المرء جواز وجود الحادث ، وجواز استمرار العدم بدلا من الحدوث ، واعترف بتماثل الأوقات وعدم تأثيرها فى الوجود والعدم ، ثم قال بعـد ذلك كله بوقوع الوجود من غير مقتض ومخصص وتأثير مؤثر فقد جحد

---

(١) قارن : الشامل ص ٤٤٤ — ٤٤٥ وما يليهما .

الضرورة ، ثم عقب على ذلك بقوله (ويتضح كشف ذلك بالتعرض لبدائع الصنع ، والمحكمات من الآيات فى الأرضين والسموات ، فمن سوغ حدوث السماء وتكونها بعد أن لم تكن ، وتخصصها بما هى عليه من الحركات المتناسبة والصفات البديعة ، ثم قال إتفق كونها فى وقت من غير اقتضاء من مقتض ، وتخصيص من مخصص كان مباهتا(١) .

ثم ينقل إمام الحرمين عقب هذا مباشرة عن بعض المحققين — ومنهم الأستاذ أبو إسحاق الاسفرايينى — طريقة أخرى تقوم على إبطال هذه القضية — أى استحالة وقوع الجائز من غير مقتض — عن طريق إقامة الأدلة عليها .

فهل هذه القضية — عند إمام الحرمين — ضرورية أو نظرية ؟

إننا — وأيم الحق — لفى دهشة من أمره فى هذه القضية ، فهو — فى الارشاد — يجعلها « بديهية مستبينة على الضرورة ، ولا حاجة فيها إلى سبر العبر ، والتمسك بسبيل النظر »(٢) .

وهو — فى اللمع — يذكرها دون أن يفصل فى ضروريتها أو بنظريتها بقول حاسم(٣) .

وهو — فى الشامل — يميل إلى القول بأنها نظرية(٤) .

أما فى النظامية فيقطع هذا النص الماثل أمامنا بأنها نظرية ، ولكنه

---

(١) الشامل ص ٢٦٧ وما يليها .

(٢) الارشاد ص ٢٨

(٣) اللمع ص ٨٠ — ٨١

(٤) الشامل : الصفحات السابقة مضافا إليها ص ٢٧٢ ، وقارن أيضاً التوحيد للماتريدى ص ١٧

يجعلها مما يستبين لدى العاقل بأدنى نظر ينبه ذهنه عن الذهول ، وهـــذا الاستدراك منه يخفف من نظريتها ، ويجعلها قريبة من الضرورى الذى قد يذهل عنه فيحتاج إلى لفت وتنبيه .

وسواء علينا أكان الطريق إلى هذه القضية النظر أم البديهة ، فإن العلم بها — فى النهاية — ثابت متقرر بلا شك أو ريبة ، ألم يقل إمام الحرمين من قبل : إنه يستحيل أن يكون علم أبين من علم ، أو معرفة أثبت من معرفة ؟

وأما الواجبات العقلية فمثال الضرورى منها العلم بأن صانع الشىء وموجده يجب أن يكون قادراً على فعله إلى غير ذلك ، ومثال النظرى منها العلم بأن مخترع الأشياء يجب أن يكون عالماً بتفاصيل أفعاله كما سيأتى شرحه إن شاء الله وتعالى .

إذا علمنا أن الصانع صانع فهل علمنا بكونه قادراً على هذا الصنع من جهة ، وعالماً بتفاصيل هذا الصنع من جهة ثانية أمر ضرورى أو نظرى ؟

فى النص الذى بين أيدينا يفرق إمام الحرمين بين القدرة والعـــلم ، فكون الصانع قادراً على صنعه أمر ضرورى ، وكونه عالماً بصنعه أمر نظرى .

كذلك فعل إمام الحرمين فى « اللمع » ، فقال : إننا ببداهة العقول نعلم إستحالة صدور الأفعال من العاجز عنها ، وكذلك « يستيقن كل لبيب » أن الأفعال المحكمة المتقنة الواقعة على أحسن ترتيب ونظام لا تصدر إلا من عالم بها(١)

(١) اللمع ص ٨٢ — ٨٣

أما فى « الارشاد » فقد جعل إمام الحرمين كلتا القضيتين ضرورية فقال : إذا تقرر أن البارى تعالى صانع العالم ، واستبان للعاقل لطائف الصنع ، وأحاط بما تتصف به السموات والأرض وما بينهما من الإتساق والانتظام والاتقان والأحكام فيضطر إلى العلم بأنها لم تحدث إلا من عالم بها قادر عليها ، وكذلك « يعلم كل عاقل على البديهة » أن الفعل الرصين المحكم يستحيل صدوره من الجاهل به ، ومن جوز — وقد لاحت له سطور منظومة وخطوط متسقة مرقومة — صدورها من جاهل بالخط كان من المعقول خارجا ، وفى تيه الجهل والجا(١) .

لكن أليس فى القضيتين « استدلال » بالصنع على قدرة الصانع ، أو على علمه بصنعه ، أليس فيها « دلالة » ؟ إذن ففيهما نظر ، فكيف تكونا ضروريتين ؟

يجيب إمام الحرمين على هذا التساؤل بالموافقة على أن فى القضيتين « إستدلالا » ، ولكن إدراك هذا الاستدلال أمر ضرورى ، فكأن الأدلة — كما يقول إمام الحرمين — تنقسم ، فمنها مالا يعلم كونه دليلا إلا بالنظر ، ومنها ما يعلم كونه دليلا على الضرورة ، والذى نحن فيه من القسم الأخير(٢) .

---

(١) الارشاد ص ٦١ — ٦٢ ، وقد أخذ إمام الحرمين هذا — فى مجمله — من الأشعرى . قارن الشامل ص ٢٧٢ — ٢٧٣ قارن اللمع ص ١٨

(٢) الشامل ص ١٩٢ وما قبلها وما بعدها ، والارشاد ص ٦١ — ٦٣

وما قضى العقل بوجوب ثبوته استحال إنتفاؤه، وما تضمن نظر العقل استحالة ثبوته وجب إنتفاؤه.

الواجب: واجب الثبوت مستحيل الانتفاء، والمستحيل: مستحيل الثبوت واجب الانتفاء، فالواجب والمستحيل متقابلان، وحكم العقل فيهما واحد، فمن يتصور هذا ويحكم به، يتصور ذاك ويحكم به، وما الجائز إلا الواسطة بينهما.

فهذه مقدمات لا يتمارى فيها غير ذاهل عن سنن الرشاد، وجميع قواعد الدين تتشعب عن هذه القضايا العقلية، على ما سنرتبها أبواباً إن شاء الله.

باب القول فى حدث العالم

العالم كل موجود سوى الله تعالى .

يفضل إمام الحرمين - فيما وصل إلينا من مؤلفاته (١) - إستعمال مصطلح (حدث) بدلا من حدوث ، مرتكنا - فيما يبدو - إلى ما قرره سيبويه (٢) من أن المصدر هو (حدث) وليس حدوث .

أما لفظ العالم فله مدلولان : فهو عند سلف الأمة كل موجود سوى الله تعالى ، وعند خلف الأمة عبارة عن الجواهر والأعراض (٣) .

وهو أجسام محدودة متناهية المنقطعات .

الجسم - عند إمام الحرمين - كما سبق أن ذكرنا هو المتألف من جوهرين فصاعدا ، والأجسام عند المتكلمين بعامة تتناهى فى تجزئتها إلى أجزاء لا تتجزأ ، أى إلى جواهر فردة ليس وراءها أجزاء أخرى .

فهذه الجواهر الفردة - فى تصور المتكلمين بقدر معارف عصرهم - تتصف بصفتين :

(أ) أنها نهاية ما يمكن أن ينقسم إليه الجسم ، ومن ثم فهى لا تنقسم لا قطعاً لصغرها ، ولا كسراً لصلابتها ولا وهما ولا فرضا لعجز الوهم عن تميز طرف منها عن طرف .

(ب) أنها محدودة بمعنى أنها متناهية بالفعل ، لا بمعنى أن لها حدودا محيطة ، لأن هذا يستلزم أن تنقسم إلى محيط ومحاط به ، ولا بمعنى أنه

(١) هكذا فى الشامل فى مواضع متفرقة منها : ص ١٨٩ ، ١٩٧ ، ٢٢٨ ، الشامل ص ١٦ ، ٢٢ ، ٢٧ ، ٦٠ ، واللمع ص ٧٦ ، ٧٨

(٢) فوقية حسين : الجوينى ص ١٢٤

(٣) الارشاد ص١٧ واللمع ص ٧٦

يحيط بها نهاية ، لأنها نفس النهاية ، أى أنها « الجزء الذى إليه ينتهى » ، على حد تعبير صاحب المقاصد .

وبناءاً على تصور المتكلمين هذا فإنك إذا أخذت جسما وقطعته إلى ما تشاء من قطع ، فإنك فى نهاية النهاية واجد جزءا منها لا يقبل أن ينقطع لصغره وضآلته ، وهذا هو معنى تناهى الانقطاع الذى قصد إليه إمام الحرمين (١) .

وأعراض قائمة بها كألوانها وهيئاتها فى تركيباتها.

العرض — فى الإطلاق اللغوى — ما يعرض ولا يدوم مكثه ،وعليه تدل آى من كتاب الله تعالى ، منها قوله تعالى (تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة) فوصف الدنيا من حيث أنها دار زوال وانتقال بكونها عرضا ، وقال تعالى مخبرا عن قوم عاد وقد أظلهم العذاب (قالوا هذا عارض ممطرنا) وعنوا بذلك أنه سحابة تساق وستنقشع عنا كالذى عهدناه فى كل سحاب (٢) .

أما فى اصطلاح المتكلمين فمنهم من قال : إن العرض مالا يبقى وجوده ، وهذا التعريف يخرج الجوهر ، فهو مما يبقى وجوده ، ولكن هذا مما لا يرتضيه المعتزلة الذين يرون عدم بقاء الجوهر كالنظام وغيره ، ولا يرتضيه أيضاً المعتزلة الذين يقولون ببقاء بعض الأعراض كأبى الحسين البصرى وغيره .

ومنهم من قال : إن العرض هو ما يقوم بالجوهر ، وهذا التعريف أيضا

---

(١) قارن : المواقف ص ٥ — ٩ ج ٧ والمقاصد ص ٢١٦ - ٢٢٨ ج ١ ومطالع الأنوار ص ٢٤٢ — ٢٤٣

(٢) الشامل : ص ١٦٩

لا يرتضيه بعض المعتزلة الذين يثبتون أعراضا فى العدم غـــير قائمة بجوهر (١).

ولقد أشار إمام الحرمين فى هذا النص الموجز الذى نحن بإزاءه إلى طائفتين من الأعراض هما الألوان والأكوان.

أما الألوان فهى أعراض محسوسة مدركة بالبصر، ومن شأن الأعراض المحسوسة أن تثبت ذواتها اضطرارا وبلا احتياج إلى نظر وتأمل وتمعن، ذلك أن الألوان تعتور الذات وتتوالى عليها، فيدرك حسا ويعلم عقلا أنها غير الذات، وكذلك الشأن فى الأصوات المدركة بحاسة السمع، والطعوم المدركة بحاسة الذوق، والروائح المدركة بحاسة الشم، والحرارة والبرودة المدركتين بحاسة اللمس.

أما الأكوان فهى ضروب من الأعراض توجب تخصص الجـوهر بمكان، وهى الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق، وإنما أطلق عليها اسم الأكوان أخذا من الاستعمال اللغوى فى إطلاق الكون على الاختصاص بالأماكن والجهات (٢).

وسائر صفاتها وما شاهدنا منها واتصلت به حواسنا، وما غاب منها عن مدارك حواسنا: متساوية فى ثبوت حكم الجواز لها.

مقصد إمام الحرمين الأكبر — بل مقصد الإسلاميين الأكبر — هو إثبات احتياج العالم وافتقاره إلى الصانع المبدع، وإن اختلفت المسالك لنيل هذا المقصد الأسنى.

---

(١) الشامل ص ١٦٧–١٦٨ والإرشاد ص ١٨، والمحصل ونقــده ص ١١٤

(٢) الشامل ص ١٨١، ٤٢٧

ولقد اتبع إمام الحرمين هنا — فى النظامية — مسلكا بديعا للوصول إلى هذا المقصد، يختلف فى بعض منطلقاته — وليس فيها بأمرها — عن مسلكه فيما ألفه قبل النظامية، كالشامل والارشاد واللمع وغيرها، وهو أعنى المسلك السابق - مسلك ذائع فى دوائر المتكلمين جميعاً، من معتزله (١)، وماتريدية (٢)، وأشاعرة، سواء قبل إمام الحرمين أو بعده.

فما هو مسلكه فيما قبل النظامية ؟

تتم خطوات هذا المسلك على النحو التالى :

أولا : إثبات حدوث العالم، ويترتب على الأصول التالية :

الأصل الأول : إثبات الأعراض زائدة على الجواهر، سواء كانت أعراضا محسوسة أو أكوانا.

الأصل الثانى : إثبات حدوثها، ويقوم هذا الأصل بدوره على أسس أربعة :

(أ) استحالة قيام الأعراض بنفسها.

(ب) استحالة انتقالها.

(ج) استحالة كمونها.

(د) استحالة عدم القديم.

الأصل الثالث : استحالة خلو الجواهر عن الأعراض.

الأصل الرابع : استحالة وجود حوادث لا أول لها.

---

(١) قارن الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٩٥ — ١١٧

(٢) قارن : المسايرة للكمال بن الهمام : ص ٨ — ١٠، والتوحيد لأبى منصور الماتريدى : ص ١٦ — ١٧، والفقه الأكبر للشافعى ص ١٢ ط الخانجى.

وإذا ثبتت هذه الأصول ثبت أن الجواهر لا تسبق الأعراض الحادثة وما لا يسبق الحادث فهو حادث .

ثانياً : يترتب على هذا الحدوث احتياج العالم — بجواهره وأعراضه — إلى المقتضى أو المخصص(١) .

ثم ما هو مسلكه فى النظامية ؟

تتم خطوات هذا المسلك على النحو التالى :

أولا : إثبات إمكان الصفات وجوازها (وجودا وعدما للذات ، وأغيار الأعراض الزائدة على الذات ، واختلاف الأوقات) .

ثانيا : أن ما ثبت جوازه يستحيل وجوبه .

ثالثا . إذا لزم العالم حكم الجواز استحال القدم وثبت الحدوث .

رابعا : الجائز محتاج إلى مقتض ومخصص ، وبهذا يثبت احتياج العالم إلى الصانع المبدع .

لقد قلنا إن المسلك الثانى يختلف فى «بعض» منطلقاته لا فى جميعها عن المسلك الأول ، ويعنينا هنا تحديد عدة نقاط هامة فى هذا الصدد .

أولا : ما هو الفرق الجوهرى بين المسلكين ؟

يبدو لنا أن هذا الفرق يكمن فى تحديد «علة الاحتياج» ، والتنصيص على «سبب الافتقار» ، وتحديد هذه العلة مقصد هام وخطير ، بل بالغ الأهمية والخطورة .

---

(١) الشامل صفحات : ١٨٠ — ٢٠٤ — ٢٠٩ — ١٩٤ — ٢٠٣ — ١٨٩ — ١٩٧ — ٢١٥ — ٢٣١ والارشاد ص ١٧ — ٣٠ ولقد جمع المتأخرون من الأشاعرة هذه المطالب السبعة فى قولهم :

زيد م قام ما انتقل ما كمنا ‏ ‏ ما انفك لا عدم قديم لاحنا

انظر حاشية الصاوى على شرح الخريدة ص ٢٨ — ٢٩

فالعالم عند الملحدين — فى مختلف الأزمان — مكتف بذاته، مستغن بوجوده، لا حاجة به إلى فاعل أو صانع، هذه دعواهم منذ قال أوائلهم من الدهريين (ماهى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر) إلا أن قال أواخرهم من الماركسيين : إن الوجود مادة أزلية أبدية، وهى سبب غير مسبب، وعـلة غير معللة، وأساس غير قائم على أساس آخر (١) .

ومن هنا فإن الإقرار باحتياج العالم إلى الصانع هو فيصل التفرقة بين المؤمنين والملحدين، سواء فى قديم الزمان وحديثه .

ومن هنا أيضا ندرك السبب فى إهتمام القرآن الكريم بهذه القضية ولفت الأنظار إليها فى شتى الصور، وكلما اشتد هجوم الملحدين على الإسلام تجدد الاهتمام بإثبات هذه القضية، وإن اختلفت المسالك — حسب طبيعة كل عصر -- فى رؤيتها، وإقامة الحجج الدامغة عليها .

فرؤية أصحاب المسلك الأول — وهو المسلك المعتمد على الحدوث — كانت رؤية قريبة من الواقعية الطبيعية كما كانت تبدو لهم فى ذلك العصر، وهذا هو السر فى إمتزاج هذا المسلك بالأبحاث الطبيعية بالقدر المتاح آنئذ، ولقد أشار صدر الدين الشيرازى بوضوح إلى هذا التقارب الفكرى بين مسلك الحدوث والبحوث الطبيعية وخاصة البحث فى الحركة(٢) وسنعرض لهذه النقطة بشىء من التفصيل عما قليل .

أما المسلك الثانى — المعتمد على الإمكان — فقد كانت تحكمه نظرة

---

(١) قارن بحثنا عن الماركسية بعنوان « إفلاس الفكر الماركسى » الفصل المعنون : (المادية الجدلية) .

(٢) صدر الدين الشيرازى : الأسفار الأربعة ص ٩ مجلد ثالث .

أقرب فكريا إلى المنطق العقلى ، لأن فكرة الإمكان فى حد ذاتها فكرة عقلية منطقية ، وإن كانت تختلف — عند الجوينى — عنها عند الفلاسفة كابن سينا على النحو الذى ألمعنا إليه بإجمال فيما سلف .

لقد كان غرض ابن سينا من فكرة الإمكان — كما قلنا — هو تشييد مذهب ، أما الغرض عند الجوينى فقد كان تأسيس معتقد ، ومن هنا كان الأخير أقرب إلى البداهة المباشرة من الأول ، فلم يحتج — أعنى الجوينى — إلى الفكرة السينوية فى تركب الممكن من الماهية والوجود ، كما لم يحتج إلى فكرة الانقسام إلى الممكن بذاته ، والواجب بذاته .

ثانيا : لكن لا ينبغى أن نتوهم أن الفرق بين المسلكين (الحدوث والإمكان) حاسم قاطع وأن الهوة بينهما لا يمكن عبورها ، فتحليل فكرة الإمكان فى حد ذاتها مؤد — فى منتصف الطريق أو نهايته — إلى القول بالحدوث ، سواء عند ابن سينا ، أو عند إمام الحرمين على سواء ، وإن كان مفهومهما للحدوث مختلفا ، بل متباينا . أما ابن سينا فقد فهم من الحدوث : الحدوث الذاتى ، فإذا كان المحدث هو الكائن بعد أن لم يكن ، فالبعدية هينا — كما فهمها ابن سينا — بعدية بالذات ، بمعنى أن ذات الممكن وحدها غير كافية فى وجوده ، وإنما يوجد بعلته ، والذى بالذات قبل الذى من الغير .

فالممكن — إذا حدث — فليس حدوثه إنما هو فى آن من الزمان فقط ، بل هو محدث فى جميع الأزمان(١) .

أما الحدوث الذى التقى به إمام الحرمين من خلال فكرة الإمكان فإنما

---

(١) ابن سينا : إلهيات الشفاء : المقالة السادسة — الفصل الثانى ص ٢٦٦ — ٢٦٧ ، والنجاة ص ٢٢٣ وما بعدها .

هو الحدوث الزمانى ، ومن ثم فلقد هاجم الجوينى الحدوث الذاتى فى حدة وعنف ، لما يفضى إليه من القول بقدم العالم قدما زمانيا(١) .

لقد نظر إمام الحرمين إلى العالم من زاوية إمكانه أو جوازه ، فانتهى به المطاف إلى أن له مبتدأ كون ومفتتح وجود ، أى أنه حادث حدوثا زمانيا بعد العدم .

ثالثا : أن إمام الحرمين قد مزج فى المسلكين جميعا — وفى كتبه جميعا — بين الحدوث والإمكان ، ولئن كان قد غلب جانب الإمكان فى هذا المسلك الثانى إلا أن معنى الحدوث كان ماثلا فى ذهنه : فالتقى به فى منتصف الطريق أو فى نهايته على النحو الذى رأيناه ، ولئن كان قد غلب جانب الحدوث فى المسلك الأول فلم يغب عن ذهنه معنى الإمكان آنئذ .

وإلى هذا المزج يشير فى الارشاد قائلا (إذا ثبت حدوث العالم وتبين أنه مفتتح الوجود فالحادث جائز وجوده وإنتفاؤه ، وكل وقت صادفه وقوع، كان من المجوزات تقدمه عليه بأوقات ، أو استئخاره عنه بأوقات ، فإذا وقع الوجود الجائز بدلا من استمرار العدم المجوز قضت العقول ببداهتها بافتقاره إلى مخصص خصصه بالوقوع)(٢) .

وإلى هذا المزج عينه يشير فى الشامل قائلا (قد تختلف صيغ الأدلة — أى على افتقار العالم إلى الصانع — وتتباين العبارات عنها ، والمعول فى جميعها على أن الحكم الجائز يتعلق بمخصص . ثم ربما تفرض الدلالة فى الوجود والعدم ، ويقابل حكم الجواز فيهما ، وربما تفرض فى بعض

---

(١) الشامل ص ٢٢٦ وما بعدها و ص ٢٥٨ وما بعدها ، والارشاد ص ٢٨ — ٢٩ ، واللمع ص ٨١

(٢) الارشاد ص ٥٨

الحوادث واستئخار بعضها، وربما تفرض الدلالة فى اختصاص الأجسام بأنواع من الصفات، وضروب فى الهيئات والتركيبات)(١).

وأكبر الظن — بل أكبر اليقين — أن فكرة المزج بين الإمكان والحدوث لم تغب عن إمام الحرمين فى كل ما كتب، سواء فى النظامية أو فيما قبلها — خلافاً لما هو مشهور لدى الباحثين(٢).

رابعاً : إذن فقد مزج إمام الحرمين بين طريقى الإمكان والحدوث، وصنع نفس صنيع الكثيرون من متأخرى المتكلمين(٣).

ولقد كشف ابن تيميـــة عن مدى الترابط الوثيق بين الإمكان والحدوث، موضحا — فى جلاء — أن القول بأحدهما مؤد إلى القول بالآخر، ذلك أن القول بأن كل ما سوى الله ممكن يعنى أن ما سوى الله يجب أن يكون معدوماً تارة وموجوداً أخرى، وكل من تصور شيئا من الأشياء محتاجا إلى الله تعالى مفتقراً إليه، وليس موجوداً بنفسه، بل وجوده بالله تصور أنه مخلوق كائن بعد أن لم يكن.

وعلى هذا فإذا قيل إن علة الاحتياج إلى المؤثر هو الإمكان وحده، أو هو الحدوث وحده لم يكن بين القولين منافاة، فإن كل ممكن حادث، وكل حادث ممكن، فهما متلازمان، ولهذا جمع بين القولين من قال : المحوج إلى المؤثر هو الإمكان والحدوث جميعا، فالأقوال الثلاثة صحيحة فى نفس الأمر(٤).

---

(١) الشامل ص ٢٦٣ — ٢٧٢
(٢) قارن : فوقية حسين ص ٨٦، وص ١٥١ — ١٩٢
(٣) الطوسى : نقد المحصل ص ٨٠ — ٨٢، والمواقف ص ٤ — ٨ ج ٨
(٤) ابن تيمية : منهاج السنة ص ١٠٥ ج ١ ط بولاق .

نفس هذا الترابط الوثيق نعثر عليه لدى الآمدى ، فالآمدى يذكر دليل الحدوث ، ثم يفصل القول فيما يرد عليه من إنتقادات ، ويعقب على هذه الإنتقادات قائلا (وإذا أمكن بيان ذلك فهو مما يطول ، ويصعب تحقيقه على أرباب العقول ، ولذلك إنتهج إمام الحرمين هذا المنهج بعبارة أخرى) ثم يورد دليل الإمكان على نحو قريب مما ذكره إمام الحرمين فى النظامية ، ثم يعقب عليه قائلا (وما لزم الأول فى قضيته فهو أيضا لازم لهذا القائل على طريقته)(١) .

خامسا : لكن ما هى الصعوبات التى تفاداها إمام الحرمين باعتماده — فى النظامية — على دليل الإمكان بدلا من دليل الحدوث ؟

أولى هذه الصعوبات أن الفلاسفة القائلين بقدم العالم قدما زمانيا قد وجهوا الكثير من سهام النقد صوب فكرة الحدوث الزمانى ، رافضين أن تكون هى علة احتياج العالم إلى صانعه(٢) .

ولقد صور لنا الفخر الرازى عديدا من هذه الانتقادات التى شاعت فى دوائر المتكلمين ضد فكرة الحدوث ، ومن بينها أن الحدوث لا يصلح علة للإحتياج إلى المؤثر ، لأن الحدوث هو كيفية وجود الحادث ، فيكون متأخراً عن هذا الوجود ، وهذا الوجود متأخر عن تأثير الصانع فيه ، أو إيجاد الموجد له ، وإيجاد الموجد له متأخر عن احتياجه له(٣) .

فى مواجهة هذه الانتقادات كان لابد للمتكلمين — وفى الذروة منهم

---

(١) الآمدى : غاية المرام ص ٢٤٨ — ٢٥٠

(٢) النجاة ص ٢١٣ ، ٢١٤ ، ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٥٦ ، ٢٥٨

(٣) الرازى : المباحث المشرقية ص ٤٨٥ — ٤٩٤ ج ١ ، والمحصل ونقده ص ٨٠ — ٨١

إمام الحرمين — أن يعدلوا من موقفهم، فيجعلوا علة الاحتياج هي الامكان، ولا ضير في ذلك ولا ضرر، ما دام الامكان مصاحباً للحدوث شرطا أو شطرا على حد تعبير صاحب المواقف !!

ثانية هذه الصعوبات : أن دليل الامكان — على النحو الذي طرحه به إمام الحرمين — لا يحتاج إلى كثير من تلك المقدمات الطويلة العويصة التي احتاجها دليل الحدوث، تلك المقدمات التي استنفذت طاقة المتكلمين، بل وجعلت البعض منهم يركب متن الشطط في سبيل إثباتها ورد الشبهات عنها، كما ألمع إلى ذلك الآمدي نفسه في نصه السابق، حتى انتهى الأمر بمنهج الحدوث إلى أن يكون « طريقة معتاصة تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل فضلا عن الجمهور » على حد تعبير ابن رشد(١) .

ولا شكل يعاين أو يفرض منا صغر أو كبر، أو قرب أو بعد، أو غاب أو شهد إلا والعقل قاض بأن تلك الأجسام المتشكلة لا يستحيل فرض تشكلها على هيئة أخرى، وما سكن منها لم يحل العقل تحركه، وما تحرك لم يحل سكونه، وما صودف مرتفعا إلى منتهى سمك من الجو لم يبعد تقديرا انخفاضه، وما استدار منها على النطاق لم يبعد فرض تدواره نائيا عن مجراه، وترتب الكواكب على أشكالها يجوز على خلاف هيئاتها وأحوالها، فيتضح بأدنى نظر : استمرار مقتضى الجواز على جميعها، وما ثبت جوازه استحال الحكم بوجوبه.

المتأمل لمباحث الأجسام — وغيرها من المباحث الطبيعية عند المتكلمين — يدرك بعد إمعان النظر أنهم تسلوا في سبيل إثبات العقائد وإقامة الحجج

---

(١) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة ص ١٣٥

عليها ودفع الشبه عنها بنظرة علمية نفاذة ، بالقدر الذى أتاحته لهم معارف عصرهم المؤسسة — فى غالبها — على التأمل النظرى ، لا على التجريب المعملى بطبيعة الحال .

لكن مهمة النظرة العلمية — على عهدهم — لم تكن فى تأثيرها على سير الحياة البشرية فى تياراتها العملية التطبيقية ؛ فلقد كانت دنيا الناس على نحو من اليسر والبساطة يجعلانها فى غير حاجة البتة إلى الاعتماد على نظريات فى إثبات الجوهر الفرد أو نفيه ، أو على إثبات تماثل الجواهر أو عدم تماثلها ، أو على إثبات خلو الجواهر عن الأعراض أو ملازمتها لها ، كلا . . بل إن مهمة النظرة العلمية — على عصرهم — كانت الاقتراب من الحقيقة المطلقة ، ولما كانت عقيدة الألوهية هى الحقيقة المطلقة فكل علم يسهم فى تدعيم هذه العقيدة فهو قريب من الحقيقة .

لقد كان رجال العلم من المتكلمين يشعرون — على حد تعبير برتراند رسل — بأنهم رسل عقيدة نبيلة ، هى عقيدة الحقيقة(١) .

ونتج عن هذه النظرة الكلامية إلى علاقة العلم بالحقيقة أن رأى بعض المتكلمين — كالباقلانى مثلا — أن تلك القضايا « العلمية » كإثبات الجوهر الفرد ، أو تلازم الجواهر والأعراض مقدمة ضرورية للعقيدة ، فكل مساس بها هو مساس بالعقيدة ذاتها ، أى أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول .

فلو كانت نظرة المتكلمين إلى العلم تنصب على علاقته بسير الحياة العملية التطبيقية بعيداً عن علاقته بالحقيقة لما انتهوا إلى القول بأن بطلان تلك القضايا « العلمية » باعتبارها دليلا معناه بطلان المدلول ، ولما تجشموا هذا العناء المضنى فى بحث تلك القضايا ، تأييداً وتفنيداً ، إحقاقاً وإبطالا .

---

(١) برتراند رسل : النظرة العلمية ص٨٨ — ٨٩

من بين تلك القضايا التى وجد المتكلمون أن لها صلة وثقى بالعقيدة، قضية تماثل الجواهر فى حد ذواتها، أى إذا ما تصورها العقل خلوا من الأعراض، ومن ثم يضحى اختلاف الأجسام فى خواصها المختلفة مرهونا باختلاف أعراضها، أما اختلاف أعراضها فمرده إلى الله تعالى القادر المختار، الذى يضيف إلى تلك الأجسام المتماثلة ما شاءت إرادته من أعراض، وبهذا الفعل الالهى — وحده — تتحدد صفات الأجسام الكونية جميعاً، فإذا خلق الله تعالى أعراض الحرارة والايلام فى النار كانت ناراً محرقة مؤلمة، وإذا شاءت إرادته أن يخلق فى النار أعراض البرودة والسلام كانت بردا وسلاما(١).

فى ضوء قضية تماثل الجواهر نفهم هذا النص الذى نحن بإزاءه، فإذا كانت الجواهر متماثلة فإن القادر المختار يشكل تلك الجواهر بما شاءت إرادته من مختلف الصور والتشكيلات، وهذه الصور والتشكيلات التى يمكن أن يكون عليها الكون بأسره هى ما يسميها المتكلمون بالأكوان، وهى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق(٢).

فلا تجتمع مجموعة من الجواهر على شكل من الأشكال إلا والعقل يفرض أن القدرة الإلهية تستطيع تفريقها، ثم الجمع بينها على نحو آخر، فالكبير يمكن أن يكون صغيرا، والعكس، والقريب يمكن أن يكون بعيدا، والعكس، والذى تناله حواسنا لقربه يمكن أن لا تناله لبعده، والعكس،

---

(١) الشامل ص ١٥٣ — ١٥٤، والمقاصد ص ٢٣٣ — ٢٣٤ ح١، وقارن المواقف ص ٢ — ٤ ح ٧ حيث يرفض صاحب المواقف هذا المذهب ويلزم الأشاعرة بخلافه

(٢) الشامل ص ٤٢٧ وما يليها، والمواقف ص ١٦٢ وما بعدها ح ٦

والساكن منها يمكن أن يكون متحركا ، والعكس ، والمرتفع منها يمكن ان يكون منخفضا ، والعكس ، والجسم المتحرك فى نطاق دائرة محددة الأبعاد ، يمكن أن يتحرك فى نطاق دائرة أخرى مختلفة الأبعاد ، ونظام الأفلاك والكواكب المترتب على هيئة معينة وأحوال خاصة يمكن أن يترتب على هيئة أخرى وأحوال مختلفة .

إذن فما دامت خصائص الأجسام — حركة وسكونا ، اجتماعا أو افتراقا — من فعل الإرادة الإلهية الشاملة فلن يترتب على إبدال الحركة بالسكون ، أو الاجتماع بالافتراق ، أو الكبير بالصغر ، أو البعد بالقرب ، خراب العالم أو انهيار نظامه .

لقد اشتم ابن رشد من مثل هذا الحديث إنكاراً للحكمة الإلهية فى ترتيب العالم على نظام معين ، وإنكاراً للأسباب الضرورية وتأديتها إلى مسبباتها(١)

وأكبر الظن أن إمام الحرمين برىء من هذه التهمة ، فما كان إمام الحرمين ليقول بالعشوائية والصدفة فى نظام العالم ، وهو — فيما نعلم — أول أشعرى جعل تأدية الأسباب إلى مسبباتها واجبا عقليا — على النحو الذى رأيناه فيما سلف — مما جعله هدفا للاتهام بالتنكر من أشعريته ، والتنصل من القضية الأشعرية الكبرى فى استناد الأشياء إلى الله تعالى القادر المختار ابتداءاً وبلا واسطة(٢) .

وفى الحق أنه ينبغى لنا — كيما ندرء عن الرجل هذه التهمة — أن نفرق بين أمرين مختلفين :

---

(١) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ١٤٤ وما بعدها

(٢) المواقف : ص ٢٤٦ — ٢٤٨ جـ ١

أولا : حتمية النظام الكونى الواقعى المشهود ، وإحكامه وإتقانه ، وروعة ترتيبه ودقة صنعه ، وهو الأمر الذى لا يختلف عليه اثنان ، فضلا عن هذا الشيخ الأشعرى الفذ ، الذى يرفض كل دليل على علمه تعالى سوى « إحكام أفعاله تعالى وإتقانها وانتظامها » ، ولا يكتفى الرجل بهذا الحديث المجمل عن الإحكام والاتقان ، بل يعقد لهما فصلا خاصا يفصل فيه القول بشأنهما(١) .

ثانيا : أن هذه الحتمية فى العالم الواقعى لا تنفى — ولا ينبغى أن تنفى — رحابة القدرة الإلهية ، وإتساع بدائل الإمكانات أمامها ، فلو أن تلك القدرة الإلهية رتبت عالما آخر على نظام كونى آخر لرتبته على درجة الكمال من الاحكام والاتقان ، وروعة الترتيب ، ودقة الصنع .

ولقد عرض القرآن الكريم لكلا الأمرين فى انسجام واتساق بديعين ، فتأمل معى كيف يصور القرآن العلاقة بين الكواكب كما قدرها بارئها الحكيم (لا الشمس ينبغى لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل فى فلك يسبحون) فإذا أنت أمام التقدير الحاسم الذى أبرم أمره إبراما ، وإذا أنت أمام « عالم الأمر » الذى لا يملك سوى أن يصدع وأن ينصاع بداية ونهاية ، فلا تملك الشمس أن تدرك القمر ، ولا يملك الليل أن يسبق النهار ، فكل قد حدد له نطاقه ومداره ، والكيان الكونى مرهون فى بنائه بهذا النظام المحكم الدقيق ، وحتى حين « تشذ » بعض الظواهر فى نظام الطبيعة ، فإنها تشذ على نحو « مقنن » محدد البداية محتوم النهاية(٢) .

---

(١) الشامل ص ٦٢١ وما يليها .
(٢) من بحث لنا بعنوان (النبأ القرآنى والمقولات الأساسية فى التاريخ) .

ثم تأمل معى — فى الجانب المقابل — قوله تعالى (قل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمدا إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بضياء أفلا تسمعون قل أرأيتم إن جعل الله عليكم النهار سرمدا إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه أفلا تبصرون) فإذا أنت أمام رحابة الإرادة الإلهية واتساع بدائل الامكانات المتاحة لها، فمن الممكن المتاح لتلك الإرادة المتعالية أن تجعل اليوم كله ليلا سرمدا فيخلو النظام الكونى من النهار المسفر المضىء، ومن الممكن المتاح لتلك الإرادة المتعالية أن تجعل اليوم كله نهارا سرمداً فيخلو الكون من الليل الساكن الهاجع، ولا يمكن لقائل أن يقول إن إيراد هذه الاحتمالات الممكنة فى النظام الكونى يشير من قريب أو من بعيد إلى إنكار لنظام الكون أو للحكمة فى ترتيبه وإبداعه وإتقانه(١).

إن الصيحة الجهيرة لإمام الحرمين فى هذا المقام هى أن فى الامكان أبدع مما كان، حقا .. إن ماهو كائن بديع ومتقن، ولكن فى الإمكان الإلهى ماهو أبدع وأكثر إتقانا.

فهل يحق لنا أن نستنتج أن تلميذ إمام الحرمين الأشهر، وهو أبو حامد الغزالى، قد ضاق ذرعا بهذه الصيحة، فأطلق فى مقابلها مقولتـــه الشهيرة (ليس فى الامكان أبدع مما كان) ؟

وأياما كان مقصد التلميذ من مقولته تلك، فقد فسرها الكثيرون بما يتفق مع مراد أستاذه، فهذا هو محى الدين بن عربى يتجه إلى قريب من هذا فى كتابه (اللوامع) ، فيقول : إنه ليس فى الوجود إلا مرتبتان : القدم والحدوث، فالحق تعالى له الرتبة الأولى، والمخلوق له الرتبة الثانية،

---

(١) قارن : محمود قاسم مقدمة مناهج الأدلة ص ١٥ — ١٨

وهى الحدوث ، فلو خلق الله تعالى ماخلق من العوالم لم يخرج عن رتبة الحدوث(١) .

وها هو أحد المتأخرين يقول : إنه ليس فى الإمكان أبدع مما كان لعدم تعلق علم الله وإرادته بغير العالم الواقعى الكائن ، ولكن لو تعلق علم الله تعالى وإرادته بعالم آخر أكثر إبداعا لوجد(٢) .

وها هو أيضا أحد المتأخرين يقول : إن هذه المقولة قد صدرت عن الغزالى فى وقت غيبوبته(٣) ! !

إن صنيع إمام الحرمين فى إيراد البدائل الممكنة فى النظام الكونى هو — لعمرى — إيقاظ للعقل البشرى من سباته المألوف ، واستنقاذ له من « الرتابة » و « الإلف » و « الاعتياد » ، وكل تلك حوائط شاهقة تأخذ العقل من أقطاره جميعاً ، وتسد أمامه أبواب التأمل ومنافذ التفكير ، وحق ماقال إمام الحرمين فى نص سابق « إن الاستمرار على حكم الاعتياد يعمى الذاهل عن سبيل الرشاد » .

---

(١) الشعرانى: اليواقيت والجواهر ص ٨٩ — ٩٠ وقارن فى هذا الصدد ماكتبه ابن حجر الهيثمى ، فهو بحث نفيس (الفتاوى الحديثية ص ٥٤ ، ٥٥)

(٢) البيجورى على الجوهرة ص ٢٢ — ٢٣

(٣) الأمير على عبد السلام ص ٤٥ ، على أن هذا لا يعنى أن الغزالى قد رفض مقولة الجواز فى ذات العالم وكيفياته ، واستلزام هذا الجواز لحدوث العالم ، ولاحتياجه إلى مخصص ، بل إن قسطا كبيراً من حجاجه مع الفلاسفة يعتمد على هذه المقولة الأشعرية الأساسية .

قارن تهافت الفلاسفة : المسألة الأولى إلى المسألة الرابعة ص ٨٨ إلى ص ١٥٤ .

ولا ينساغ فى عقل موفق اعتقاد قديم — عن وفاق — وهو مجوز غير ممتنع تقديره على خلاف ما هو عليه ، فإذا لزم العالم حكم الجواز استحال القضاء بقدمه ، وتقرر أنه مفتقر إلى مقتض اقتضاه على ماهو عليه ، وإنما يستغنى عن المؤثر ماقضى العقل بوجوبه ، فيستغنى بوجوبه ولزومه عن مقتض يقتضيه ، فأما ماثبت جوازه وتعارضت فيه جهات الإمكان فمن المحال ثبوته اتفاقا على جهة منها من غير مقتض .

لو تأملنا حكم الإمكان الذى أثبته إمام الحرمين للعالم كله لوجدنا أن الممكن — بطبيعته — محتاج إلى مقتض يخصصه بواحدة من بدائل الامكانات دون بقيتها ، فيخصصه بالوجود دون العدم ، أو بهيئة دون أخرى ، أو بوقت دون آخر .

إذن فمن المحال على الجائز أن يستغنى عن تدخل المؤثر ليقتضى له الوجود بدلا عن العدم ، أوليخصصه بهيئة معينة بدلا عن الهيئات الأخرى الممكنة ، أو بالوقت المعين بدلا عن سائر الأوقات ، أما الذى يقضى العقل باستغنائه عن تدخل مؤثر فهو الواجب المستقل بذاته .

وهكذا فقد ربط إمام الحرمين برباط وثيق بين الامكان اللازم للعالم من جهة ، وبين افتقاره أواحتياجه إلى المؤثر والمقتضى والمخصص من جهة ثانية ، وعلى هذا الربط سوف يؤسس كثيرا من القضايا الاعتقادية ذات الخطر ، كما سيتضح فيما بعد .

والحق أن بين الامكان والاحتياج تلازما ضروريا ، لأن معنى الممكن ما لاتقتضى ذاته وجوده أو عدمه ، ومعنى الاحتياج أن كلا من وجود الشيء وعدمه لا يكون لذاته ، بل بتأثير مؤثر ، أو اقتضاء مقتض .

والحق أيضا أن هذا التلازم مركوز فى طبيعة البشر ، مهما اختلفت حظوظهم وأنصبتهم من العلم أو الجهل ، أو البداوة والتحضر ، بل إن هذا التلازم – كما يضيف صاحب المواقف – مركوز حتى فى طباع البهائم(١) .

لقد قلنا فى التعليق على نص سابق إن إمام الحرمين قد مال إلى جعل هذه القضية بديهية فى بعض كتبه ، ومال فى بعضها الآخر إلى جعلها نظرية ، ونحن أكثر ميلا إلى جعل هذه القضية بديهية ، وما أصدق ما قاله أحد المحققين فى هذا الصدد (أسد الطرق عندى فى هذه المسألة ادعاء الضرورة ، ومن لم يسلك هذا المسلك أولا اضطرته الحاجة إلى سلوكه آخرا)(٢) .

فإن قيل : بم تنكرون على من يزعم أن العالم بما هو فيه قديم لا مبتدأ لكونه ولا مفتتح لوجوده ، لاختصاصه بما هو عليه بمقتض قديم هو فى حكم العلة ، والعالم فى حكم المعلول ، والعلة والمعلول والموجَب والموجِب يتلازمان ولا يسبق أحدهما الآخر ؟

هؤلاء الزاعمون الذين ينكر عليهم إمام الحرمين دعواهم هم الفلاسفة ، وقضية الخلاف هنا تدور حول علاقة العالم ببارئه ، فهل يكفى فى هذه العلاقة أن نقول مع الفلاسفة إن العالم معلول وبارئه علته ، فالعالم وإن كان قاصرا فى رتبته باعتباره معلولا بالقياس إلى بارئه باعتباره علته ، لكنه – أى العالم – قديم بالزمان ، فلا مبتدأ لكونه ولا مفتتح لوجوده ؟ وبذلك نكون قائلين بالحدوث الذاتى والقدم الزمانى .

أو نقول مع المتكلمين إن العالم حادث بالمعنيين ، فهو قاصر فى رتبته بالقياس إلى خالقه ، وهو فى الوقت ذاته موجود بعد عدمه الزمانى ؟

---

(١) المواقف : ص ١٣٨ ح ٣ وما يليها ، والمقاصد ص ١٩١ ح ١ ، والأمير ص ٥٧

(٢) الشامل ص ٢٨٢ — ٢٨٣

ههنا يصور إما الحرمين دعوى الفلاسفة ، فالعالم — أى المعلول — فى نفسه «ليس» أى معدوم ، على حد تعبير ابن سينا ، ويكون له من علته أن يكون «أيساً» . والذى للشيء فى نفسه «أقدم» فى الذهن بالذات لا فى الزمان من الذى يحصل له من غيره .

إذن فكل معلول محدث ، بمعنى أنه مستفيد للوجود من غيره ، حتى وإن كان موجوداً فى جميع الزمان ، فليس حدوثه فى آن من الزمان فقط ، بل هو محدث فى جميع الزمان (١) .

ويصور الغزالى — تلميذ إمام الحرمين — مذهب الفلاسفة فى قدم العالم قائلا : إن العالم عندهم لم يزل موجودا مع الله تعالى ومعلولا له ومساوقا له غير متأخر عنه بالزمان ، مساوقة المعلول للعلة ، ومساوقة النور للشمس ، وأن تقدم البارى عليه كتقدم العلة على المعلول ، وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان (٢) .

ويصور الآمدى مذهب أهل السنة — فى مقابل مذهب الفلاسفة — قائلا : أما العالم عند أهل الحق فموجود بعد العدم ، كائن بعد أن لم يكن ، أما الحكم له بالمعية مع الواجب فهو مما لا سبيل إليه ، ولا معول لأرباب العقول عليه ، إذ البارى تعالى كائن ولا كائن ، ومتقدم بالوجود ولا موجود ، وما أبدعه لم يكن معه ، بل هو المتفرد بالأبدية ، المتوحد بالسرمدية (٣) .

---

(١) ابن سينا : الهيات الشفاء — المقالة السادسة الفصل الثانى ص ٢٦٤ — ٢٦٨ والنجاة ص ٢١٨ — ٢٣٨

(٢) الغزالى : تهافت الفلاسفة : المسألة الأولى ص ٨٨

(٣) الآمدى : غاية المرام ص ٢٤٦

وإذا انتهى مولانا إلى هذا المنتهى تثبت قليلا وتأمل برأيه الثاقب الوقاد على رسل واتئاد، وابتهل إلى الله تعالى، فهو ولى التأييد والارشاد.

يوجه امام الحرمين كلامه هنا الى الوزير السلجوقى نظام الملك، واذا نحن غضضنا الطرف عما تحمله تلك العبارة فى ثناياها من إطراء وزلفى، فإننا نجد أن امام الحرمين قد جعلها — أعنى تلك العبارة — فرصة لالتقاط الأنفاس بين قضيتين. ثانيتهما مؤسسة على الأولى، أما الأولى فهى امكان العالم وحدوثه، إنها الأساس والمنطلق، أما الثانية فهى ما يستلزمه ذلك الحدوث من أن المحدث — جل وتعالى — فاعل بالارادة والاختيار، وهو ما سيبسط فيه القول فيما يلى من حديثه.

فنقول — والله المستعان — إذا بطل ثبوت الجائزات من غير مقتض قسمنا الكلام وراء ذلك، وقلنا: مقتضى العالم لا يخلو إما أن يكون موجبا من غير إيثار واختيار، وإما أن يكون مؤثرا مريدا مختارا، فإن كان موجبا من غير إيثار كان ذلك مستحيلا، فإن الموجب الذى لا يؤثر يستحيل أن يقتضى شيئا دون مماثله.

لا يستطيع أحد — لا من المتكلمين ولا من الفلاسفة — أن يقول إن القديم يصح استناده إلى الفاعل المختار، فمن أوضح الواضحات أن القدم ينافى تأثير الفاعل المختار.

ذلك أن تأثير الفاعل المختار مسبوق بالقصد والارادة، والقصد إلى إيجاد الشيء لا بد أن يتوجه اليه حال عدمه، لأن القصد الى ايجاد الموجود تحصيل للحاصل، وهو محال، فالقصد حين يتجه الى الشيء المعدوم يوجده بعد أن لم يكن، فيكون حادثا بعد العدم لا محالة:

اذن ففعل الفاعل المختار يستلزم بالضرورة حدوث مفعوله.

يترتب على هذا انه حين يقول الفلاسفة بقدم العالم قدما زمانيا — بمعنى أنه لم يكن مسبوقا بعدمه المطلق — فإنهم فى نفس اللحظة لا يستطيعون القول أنه تعالى فاعل لهذا العالم بالقصد والاختيار ، بل يقولون انه موجب بالذات .

وحين يقول المتكلمون أن العالم حادث بعد أن لم يكن فإنهم يقولون فى اللحظة ذاتها أنه تعالى فاعل لهذا العالم بالقصد والاختيار (١) .

لكن .. ما الذى دفع الفلاسفة الى القول بالإيجاب ، ودفع المتكلمين الى القول بالقصد والاختيار ؟

لعلنا لا نتجاوز الحقيقة اذا قلنا ان الخلاف انما هو فى تصور كل من الفريقين للكمال الالهى تصورا مختلفا عن تصور الفريق الآخر .

لقد نظر الفلاسفة الى الكمال الالهى من زاوية دوام الجود ، فجوده تعالى يجب أن يكون دائما .

ومن ثم فكل ما هو ممكن له فهو واجب له ، وليست له ارادة منتظرة ، ولا علم منتظر ، ولا فعل منتظر ، أى أن فاعليته تامة فى الأزل ، فينبغى أن يكون العالم مستندا اليه تعالى فى الأزل ، فإذا قال المتكلمون ان العالم قد وجد بعد العدم فقد عطلوا الله جل وتعالى عن جوده ، ومن ثم يسميهم ابن سينا «بالمعطلة» (٢) .

---

(١) قارن الفخر الرازى : المحصل ص ٨٣ ، والمواقف ص ١٧٨ — ١٨٠ جـ ٣ ، والمقاصد ص ٩٥ — ٩٧ جـ ١ ، ومطالع الأنظار ص ١٢٩ وما بعدها

(٢) ابن سينا : النجاة ص ٢٢٨ ، ٢٥٢ حتى ص ٢٥٨ ، والهيات الشفاء : المقالة التاسعة — الفصل الاول ص ٣٧٣ — ٣٨١ ، وقارن المباحث المشرقية للرازى ص ٤٨٥ — ٤٩٤ جـ ١ ، والآمدى : غاية المرام ص ٢٦٦

أما المتكلمون فقد كان جل اهتمامهم — بل كله — منصبا على تقرير الكمال الالهى من زاوية القصد والاختيار ، وهذا يستلزم أن يكون العالم المقصود فعله والمختار إيجاده معدوماً حال توجه القصد والاختيار إليه ، ثم يوجد بعدئذ .

لكن ليس معنى هذا أن الفلاسفة ينفون عنه تعالى الاختيار كلية ، وإن كان يفهمون الاختيار على معنى خاص يجعل الفعل لازما له أزلا وأبدا دون احتياج إلى سبق العدم[1] .

فى إطار هذا التصور الذى سقناه ركز الفخر الرازى أساس الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين فى قضية أساسية ليست هى قضية القدم والحدوث، بل هى قضية الإيجاب والاختيار ، فكأن الفلاسفة حين قالوا بقدم العالم لم يكن قولهم به إلا نتيجة لانطلاقهم أساسا من الاعتقاد بالإيجاب ، وكأن المتكلمين حين قالوا بحدوث العالم لم يكن قولهم هذا إلا نتيجة لانطلاقهم أساسا من الاعتقاد بالقصد والاختيار .

لكن صاحب المواقف لم يرتض هـــذا التحليل من الفخر الرازى ، فتفكير المتكلمين عنده يسير على عكس هذا النهج ، فهم يثبتون أولا حدوث العالم ، من غير تعرض لفاعله أصلا . فضلا عن كونه مختاراً أو موجبا ، ثم يبنون على حدوثه أن موجبه يجب أن يكون مختاراً[2] .

فما موقف إمام الحرمين من هذا الخلاف ؟

---

(١) قارن : الطوسى : نقد المحصل ص ٨٣ .

(٢) المواقف ص١٧٩ ، ١٨٠ ، ١٨١ حـ ٣ ، ومما ينبغى الاشارة إليه أن صاحب المواقف قد اعتمد فى رده هذا على الفخر على ما ذكره الطوسى فى شرح الاشارات . النمط الخامس .

يلوح لنا — بعد طول التأمل فى كلامه — أن الرجل لم يكن يرى أن بين فكرتى الحدوث والاختيار حدوداً حاسمة فارقة كحد السيف، وهو محق فى هذا كل الحق. فلا مرية فى أن فكرة الحدوث تتضمن فى ثناياها فكرة الاختيار، ولا شك أن فكرة الاختيار تتضمن فى داخلها فكرة الحدوث، فلا جناح عليه إن هو بدأ من أيهما لينتهى إلى الثانية.

فأنت تراه — فى هذه النصوص التى بين أيدينا — يبدأ من فكرة الاختيار، وينتهى من تحليله لها إلى القول بالحدوث، مصدقا بذلك تحليل الرازى.

وأنت تراه — فى نص مقبل — يصنع عكس هذا الصنيع، فيبدأ من فكرة الحدوث، وينتهى من تحليله لها إلى القول بالاختيار، مصدقا بذلك تحليل صاحب المواقف.

والسؤال هنا.. كيف أبطل إمام الحرمين مذهب الفلاسفة فى إيجاب الله تعالى للعالم القديم لإيجاب العلة للمعلول؟.

لقد سبق لإمام الحرمين أن أثبت للعالم حكم الجواز، فى وجوده وعدمه، وفى أعراضه المختلفه، وفى أوقاته المتماثلة، فاختيار واحد منها لا بد أن يكون من فاعل بالقصد والاختيار. ويستحيل أن يكون من موجب، لأن الموجب — بما هو موجب — لا يمكن أن «يختار» أحد البديلين دون الآخر، فلا يمكن أن يختار الوجود بدلا من العدم، أو الحركة بدلا من السكون، أو هذا الوقت دون ذلك المماثل له، أو هذا الحيز من المكان دون الحيز المماثل له، أو هذه الجهة الشرقية مثلا دون الغربية وهكذا.

وإذا كان إمام الحرمين قد لجأ ههنا — فى النظامية — إلى حكم الجواز

ليبطل عن طريقه الايجاب العلى والمعلولى فإنه قد لجأ فى الارشاد إلى حكم الحدوث لنفس الغاية ، فأوضح أنه إذا كان فاعل العالم علة موجبة قديمة لزم أن توجب وجود العالم أزلا ، ومعنى هذه الأزلية قدم العالم ، وهذا القدم باطل بعد إقامة الأدلة على حدوثه(١) .

وإذا كان لنا أن نوازن بين تفنيده لمذهب الفلاسفة فى كلا الموضعين فإن مسلكه فى النظامية كان — بلا مراء — أكثر سدادا وأحسن توفيقا ، لأنه مسلك يتفق مع النهج القرآنى فى شمول القدرة الالهيه وعمومها ، ألا فاسمع لقوله تعالى (أو ليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم) .

ولقوله تعالى (إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد وما ذلك على الله بعزيز) .

ولقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون فى سبيل الله ولا يخافون لومة لائم) أقول ألا فاسمع لهذه الآيات لتدرك فيها الاختيار والقصد واضحا ، ولتدرك فيها القدرة على ابتداء عالم آخر غير هذا العالم ، بما يبطل مذهب الفلاسفة عند الناقد البصير .

---

(١) الإرشاد ص٢٨ - ٢٩

وهـذا يتضح بأن نضرب فاسد مذهب الطبائعيين مثلا فنقول إذا قال من ينتحل القول بالطبائع أن دواءا مخصوصا يجـذب المرة الصفراء دون غيرها من الأخلاط يستحيل عنده أن يجذب جزءا من المرة فى قطر، ولا يجذب جزءا آخر منها فى مثل ذلك القطر بعد ذلك المجذوب مع ارتفاع الموانع واستواء الأحوال، هذا محال تخيله.

من المشهور فى دوائر المتكلمين أن القول بالفاعل المختار يستحيل أن يتفق مع القول بالإيجاب العلى والمعلولى، ويستحيل أيضا أن يتفق مع القول بالطبيعة، فما هو الفرق الجـــوهرى بين القول بالعلة وبين القول بالطبيعة ؟

إن التأثير بالطبيعة ليس لازما دائما، بل يتوقف على وجود الشرط وانتفاء المانع، كالاحراق للنار، فإنه يتوقف على شرط مماسة النار للشىء المحرق، وانتفاء البلل فيه، ومن ثم فقد تتخلف الطبيعة عن التأثير فى مطبوعها لتخلف الشرط أو وجود المانع، أما التأثير بالعلة فلا يتوقف على شىء من ذلك، بل كلمـا وجدت العلة وجـد المعلول، كحركة الخاتم بالنسبة لحركة الأصبع، ومن ثم فاقتران العلة بمعلولها لازم لا محالة(١).

ومهما يكن من شىء فإن إمام الحرمين هنا قد رد على القائلين بالعلة ببيان فساد مذهب القائلين بالطبيعة، ولا مرية فى أن فساد أحدهما مؤد إلى فساد الآخر، لأن مبناهما جميعا على القول بالإيجاب، ونفى الاختيار.

---

(١) الرازى : المباحث المشرقية ص٥٣١ وما بعدها ج١، وشرح الخريدة للشيخ الدردير ص٣٦، ٣٧

فالعلة أو الطبيعة لاتفعل لغرض أو قصد ، لأنها « ليست لها روية » — على حد تعبير الرازى — فإذا فعلت إحداهما شيئاً — أو بالأحرى صدر عنها شيء — فإنه يكون على السوية بلا اختلاف أو تباين أو تغاير على أى نحو من الأنحاء .

فإذا قال الطبائعى إن ثمة مركباً كيماوياً معيناً يجذب مادة معينة ولا يجذب سواها ، فلا يمكنه حينئذ أن يقول أن هذا المركب الكيماوى قد « اختار » أن يجذب جزءاً من هذه المادة المعينة ، « واختار » كذلك أن لا يجذب بقية أجزاء هذه المادة المتماثلة فى جميع خصائصها العنصرية وأحوالها وشرائطها ، لأن أفعال الطبائع تحصل بالسوية دون روية أو اختيار أو قصد .

نفس هذا المعنى يشير إليه أبو المعين النسفى قائلا(١) إنا رأينا أشياء تتفاسد وتتناثر فى الشتاء مثل الأشجار والحشائش والكلأ ، وبعضها لا يتفاسد كالآس والصنوبر والبقول والزروع ، فلو كان ذلك من الطبيعة وجب أن لا يختلف الحكم ، فلما اختلف ذلك الحكم دل على أنه من تقدير صانع قدير ، وكذلك رأينا أشجاراً فى مكان واحد ، ثمارها وألوانها وطعومها مختلفة ، والماء والهواء والأرض والحرارة واحدة ، فلو كان ذلك من طبع وجب أن لا يختلف الحكم ، فلما اختلف دل على أنه من تقدير صانع مختار قدير .

وهذه العلة مستنبطة من قوله تعالى : (وفى الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض فى الأكل) .

---

(١) أبو المعين النسفى : بحر الكلام ص ١٤ ، ١٥

فما يريد إمام الحرمين أن ينتهى إليه فى هذين النصين السابقين هو أنه لو كان صانع العالم موجبا لا اختيار له — علة أو طبيعة — لما كان لهذا الموجب أن يختار بديلا ويؤثره عن بديل، والعالم — ذاته وكيفياته وهيئاته وأوقاته — ممكن محتاج إلى المختار، وبهذا بطل القول بالإيجاب علة أو طبيعة، وهذا ماسوف يتناوله تفصيلا فى النص التالى :

وإذا تقرر ذلك قلنا : العالم بجملته قار فى جو معلوم، وتقديره واقعاً فى ذلك الخلاء يماثل تقديره فى خلاء عن اليمين أو عن الشمال، وهذا يقرب من مدارك البداهة، وإذا تماثلت الأحياز والجهات استحال اعتقاد موجب يخصص العالم بقطر تماثله سائر الأقطار، فإن الموجب لا يخصص شيئاً من أمثاله، والمؤثر المختار هو الذى يحيز بارادته ومشيئته مثلا من الأمثال، فلاح بطلان المصير إلى موجب قديم لا اختيار له.

لكى نفهم هذا النص على وجهه ينبغى لنا أن نتعرف على مفهومى المكان والخلاء عند المتكلمين.

لقد ألمعنا سابقا إلى رفض المتكلمين لوجود الزمان، لأن الزمان فى تصورهم أمر متقض منصرم يحدث جزءاً بعد جزء، أى أنه ليس أمرا قار الذات.

أما المكان فقد أثبت المتكلمون وجوده، لأنه لابد من شىء ماينتقل عنه الجسم أو يسكن فيه. ولا يسع معه غيره.

لقد تصور المتكلمون المكان على أنه « بعد مفروض »(١) يمكن

---

(١) خالف المتكلمون برأيهم هذا فى المكان رأى أرسطو الذى =

خلوه، أو فراغ متوهم لو لم يشغله شاغل لكان خاليا ، ومن هنا أثبت المتكلمون خلاءا داخل العالم وخارجه ، واستدلوا على كل ذلك بأدلة تقوم فى صميمها على تصوراتهم الطبيعية بقدر المعارف المتاحة لعصرهم ، كما أن الفلاسفة الذين أنكروا الخلاء قد فندوا تلك الأدلة بقدر ماأتيح لعصرهم أيضاً من معارف(١) ، فلنضرب الذكر صفحا عن أدلة هؤلاء وأولئك ، فكل مايهمنا فى هذا الصدد هو ضرورة ارتباط هذا الدليل الذى أتى به إمام الحرمين بوجود الخلاء .

ولقد فطن الآمدى إلى الارتباط الوثيق بين هذا الدليل وبين إثبات الخلاء ، لأن افتراض تيامن العالم أو تياسره ، أو كونه فوقا أو تحتا ممالا يصح

= عرف المكان بأنه « السطح » الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر للجسم المحوى » ، وهذا التعريف قد أخذه فلاسفه المسلمين برمته تقريبا .

[قارن أرسطو لعبد الرحمن بدوى ص ٢١٤ ومابعدها ، وتاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ١٤٣ ومايليها ، ورسالة الحـدود لابن سينا ص ٩٤] .

كما خالف المتكلمون برأيهم أيضاً الرأى المنسوب إلى أفلاطون بأن المكان « بعد موجود » لامفروض كما قال المتكلمون .

[قارن: المباحث المشرقية ص ٢٢١ حـ ١ ومايليها] ، وبناءا على هذا التصور للمكان أنكر الفلاسفة الخلاء [قارن النجاة ص ١٢٤ ، والمباحث المشرقية ص ٢٢٨ ومابعدها حـ ١] .

(١) ابن سينا : النجاة ص ١١٨ - ١٣٣ ، والمباحث المشرقية ص : ٢٢٢ - - ٢٥١ حـ ١ ، والشامل ص ٥٥٨ - ٥٠٩ ، والمواقف من ص ١١٤ إلى ص ١٦٢ حـ ٥ ، والمقاصد ص ١٤٢ - ١٤٧ حـ ١

إلا إذا فرض تحقق الخلاء وراء العالم ، وبدون هذا لا يصح هذا(١) .

فإلام يشير هذا النص الماثل أمامنا ؟

إن العالم بأسره وبجملته مستقر فى مكان محدد الأبعاد ، ومحاط بالخلاء من حوله ، إلا أن من الممكن الجائز تقديره فى الخلاء الذى يمتد وراء هذا المكان المحـــدد ذات اليمين وذات الشمال ، وكلها جهات متماثلة فى إمكان استقرار العالم بها .

إذن فتخصيص العالم بالاستقرار فى هذا المكان من الخلاء دون يمينه أو يساره ، أو فوقه أو تحته يستحيل أن يحصل من فاعل موجب ، أفعاله كلها بالسوية ، لأن هـــذا الفاعل الموجب لا يخصص احتمالا عن بقية الاحتمالات المساوية له ، بل لابد أن يحدث هـــذا التخصيص من فاعل مختار مريد .

فإن قيل العالم قديم وموجبه مؤثر مختار ، قلنا هذا باطل قطعاً فإن القديم يستحيل أن يكون ثبوته بإرادة ، إذ الموقع المخصص الذى لم يكن فكان: هو المراد ، فأما مالم يزل واقعاً فيستحيل ارتباط كونه بإرادة فى الايقاع ، وعلى الجملة الواقع بالارادة فعل يؤثره المريد فيوقعه على حسب إرادته ، وما كان ثابتا أزلا فليس فعلا حتى يقال وقع بالارادة على هذا الوجه .

يعود بنا إمام الحرمين فى هـذا النص إلى قضية سبق تناولها ، وهى إستناد القديم إلى الفاعل المختار ، كى يزيدها وضوحا وبيانا ، لقد قلنا ثمتئذ إن أحداً لا يستطيع أن يقول إن القديم يصح إستناده إلى الفاعل المريد المختار ، لأن الارادة إنما تتجه إلى المعدوم لتوجده بعد أن لم يكن ،

---

(١) الآمدى : غاية المرام ص ٢٥٠

أما القديم الأزلى فكيف تتجه الإرادة إلى إيجاده وهو موجود بالفعل ؟ بل إن هذا القديم الأزلى — كما أضاف إمام الحرمين هنا — لا يصح أن يطلق عليه أنه «مفعول» أصلا ، فكيف يمكن وصفه آنئذ بأنه «مراد»(١)؟

هذه القضية لبداهتها ووضوحها محل إتفاق بين الفلاسفة والمتكلمين ، كما قرر ذلك فخر الدين الرازى وصاحب المواقف(٢) ، وأما محور الخلاف بينهم — كما سبق أن قررناه — فهو القول بالإيجاب أو بالاختيار ، فحين قال الفلاسفة بالإيجاب قالوا بقدم العالم ، وحين قال المتكلمون بالاختيار والقصد قالوا بحدوثه .

بيد أن صاحب المواقف ينسب إلى الآمدى فى « أبكار الأفكار » ما يشبه أن يكون خروجا على هذا الاتفاق ، يقول الآمدى : إن سبق الإيجاد قصدا كسبق الإيجاد إيجابا فى عدم احتياجهما الى تقدم العدم(٣) .

بل إن فخر الدين الرازى نفسه قد صرح بشىء يقرب من كلام الآمدى هذا حين قال : اذا أمكن استمرار الداعية الواحدة أزلا وأبداً أمكن استمرار الفعل الاختيارى أزلا وأبدا ، وعن هذا قال بطليموس ان

---

(١) وصف الآمدى مثل هذا القول الذى أضافه امام الحرمين هنا بعدم السداد ، لأن حاصله يرجع الى « مناقشة لفظية ومجادلة قولية ولا اعتبار به ، لأن الخصم انما يعنى بكون البارى فاعلا أن وجوده ملازم لوجود العالم ، وان لم يوافق ذلك الوضع اللغوى » . قارن غاية المرام ص ٢٥٦

(٢) المحصل ص ٨٣ ، والمواقف ص ١٧٨ — ١٨٠ ج ٣

(٣) المواقف ص ١٨٢ وما بعدها ج ٣ ، والمقاصد ص ٩٩ ج ١ ، وحواشى العقائد النسفية ص ٧٧ ج ١ ، وقارن أيضاً الآمدى : غاية المرام ص ٢٤٨ وما بعدها ففيها مايشير إلى قريب مما قاله فى الأبكار .

المختار اذا طلب الفعل الأفضل ولزمه لم يكن بينه وبين الطبيعى فرق(١).

كما أن عبد الرحمن الجامى قد قال بما قاله الآمدى، مدعيا أنه مذهب المحققين من الصوفية(٢).

ومؤدى مقولة الآمدى أنه يجوز أن يكون الكون قديما، وهو مع قدمه حاصل بالاختيار، لأنه ليس من شرط الاختيار — فى نظره — أن يكون المختار معدوما ثم يوجد بهذا الاختيار.

ومن الطبيعى أن يتناول المتكلمون من الأشاعرة مقولة الآمدى هذه فيوسعونها تفسيرا وتأويلا، نظراً لمخالفتها لما هو متفق عليه عندهم من منافاة القدم لتأثير الفاعل المختار، ونظراً لما يترتب على هذه المقولة — إن صحت — من اهتزاز فى بنيان المذهب الأشعرى القائم على اثبات الحدوث للعالم، والارادة والاختيار لبارئه الحكيم.

والرأى عندى أن قول الآمدى هـذا لا يخرج عن أحد احتمالين لا معدى عنهما، أولهما أن الآمدى كان يقرر مذهب الفلاسفة، فالفلاسفة برغم قولهم بالإيجاب لا ينفون عن الله تعالى القصد والاختيار. وان كان قصـدا واختياراً لا بالمعنى الأشعرى، كما أشار الى ذلك نصير الدين الطوسى(٣)، فانهم يقولون انه له تعالى اختياراً، لا كاختيارنا، وقصدا، لا كقصودنا وارادتنا المتجددة المنبعثة عن قوة شوقية تتحرك فتتحرك معها الأعصاب والأعضاء(٤).

---

(١) المباحث المشرقية ص ٦٢٦ حـ ١

(٢) الجامى : الدرة الفاخرة ص ٢٢٠ ومابعدها، بذيل أساس التقديس.

(٣) نقد المحصل ص ٨٣

(٤) النجاة ص ٢٥٥، والهيات الشفاء المقالة الثامنة — الفصل السابع ص ٣٦٦ وما بعدها.

أما الاحتمال الثانى فهو أن الآمدى كان يرى أن الاعتماد فى اثبات حدوث العالم على مجرد كون هذا العالم مصنوعا بالقصد والاختيار غير كاف فى البرهنة ، فهاهم الفلاسفة يثبتون القصد والاختيار — بمعنى ما من المعانى — وهم مع ذلك مثبتون للقدم ، فينبغى اذن — والأمر كذلك — أن يعتمد فى البرهنة على حدوث العالم على شواهد من العالم نفسه ، وليس على مجرد كونه مصنوعاً بالقصد والاختيار .

ومما يدعم هذا التوجيه الأخير لكلام الآمدى أن الآمدى نفسه — كأحد كبار رجالات المذهب الاشعرى — ملتزم بالقضيتين معاً ، حدوث العالم وابطال قدمه ، واثبات القصد والارادة والاختيار(١) .

فاذا فسد القول بقدم العالم مع ظهور الجواز فى أحكامه من غير موجب ومؤثر بطل كونه قديما عن موجب قديم ، واستحال استناده مع قدمه الى ارادة . لم يبق الا القطع بأن العالم فعل موقع على وجه من وجوه الجواز بارادة مؤثر مختار أوقعه على مقتضى مشيئته .

وهذا الفصل فى اثبات حدث العالم أنجح وأوقع من طرق حوتها مجلدات ، وهو خير لفاهمه من الدنيا بحذافيرها لوساوقه التوفيق .

فى هذا النص الموجز — بل الشديد الإيجاز — يلخص امام الحرمين كل التفصيلات التى بسطها فيما مضى من حديثه ، والنتيجة التى يريدنا أن نقبض عليها بجمع اليدين هى القطع بأن العالم محدث مفعول ، واحداثه وفعله على الوجه الذى أحدث به جائز ، لانه كان من الممكن احداثه وفعله على وجه آخر من الوجوه الجائزة ، وهذا الاحداث على الوجه الجائز

---

(١) غاية المرام ص ٢٥٧

يستحيل صدوره عن موجب غير مختار، بل إنه لا يتم إلا بإرادة مؤثر مختار، أراده على هذا الوجه الجائز دون غيره اختياراً وقصداً.

لو تأملنا ملياً هذه النتيجة لوجدنا أن العالم موصوف فيها بصفتين، الجواز، والحدوث بعد العدم، وهاتان الصفتان للعالم تستلزمان أن صانعه غير موجب، بل هو فاعل مريد مختار.

إذن فقد اعتمد إمام الحرمين على إمكان العالم لينتهى من ذلك الى حدوثه، وعن طريق الإمكان والحدوث انتهى الى القطع بأن صانعه مريد غير موجب(١).

ترى لو كان امام الحرمين قد سلك المسلك الآخر لإثبات حدوث العالم، كما فعل فى مؤلفاته الأخرى قبل النظامية، فكم من الخطوات الطويلة والمقدمات العويصة العميقة كان سيحتاج ؟

لقد أشرنا سابقاً على نحو من الإجمال الشديد الى هذه المقدمات :

١ — اثبات الأعراض وزيادتها على الجواهر (سواء كانت أعراضا محسوسة أو أكوانا).

٢ — اثبات حدوث الأعراض، ويحتاج فى اثباتها الى أسس أربعة:

(ا) استحالة قيام الاعراض بنفسها.

(ب) استحالة إنتقالها.

(ج) استحالة كمونها.

(د) استحالة عدم القديم.

٣ — استحاله حوادث لا أول لها.

فهل يحق لإمام الحرمين أن يزهو بأنه قد انتهى إلى النتيجة المبتغاة من طريق أقصر وأخصر، وأنجع وأوقع ؟

الحق أن كثيرا من المقدمات التى اقتضاها هذا المسلك العويص كانت مطوية فى ذهن امام الحرمين وهو يسلك المسلك المبسط المختصر، بل انه أحيانا ليضطر إلى الرجوع اليها فى صراحة .

يضاف الى ذلك أن هذا المسلك المبسط المختصر قد احتاج – منا ومنه كما رأينا إلى اثبات الخلاء ، وذلك ما لم يحتجه المسلك العويص على نحو مباشر ، وقد فطن الآمدى الى هذا الاحتياج ، وأشار اليه فى جلاء[1] .

لعمرى .. ان كان ثمة فرق بين المسلكين فليكن فى سهولة المأخذ أو صعوبته ، وفى يسر التناول أو عسره ، ولا مرية فى أن المسلك الاول صعب المأخذ عسير التناول لا يمكن فهمه الا بعد طول المران على المصطلحات الكلامية والدربة على فهمها ، أما المسلك الثانى فيمكن اقتناصه من قريب ، مع غض النظر عما يحتاج اليه عند التمحيص والتأمل الدقيق .

(١) غاية المرام ص ٢٤٩ — ٢٥٠

فصـــل

فى ترتيب تراجم العقائد بعد تمهيد حدث العالم

محصول الـكلام بعد ذكره تحصره ثلاثة أبواب ، ثم ينقسم كل باب فصولا :

باب العلم بأحوال الإله .

وباب فى مناط التكليف من صفات العباد .

وباب فى النبوات التى بها تتصل الأوامر التـكليفية بالعباد ، وبها ترتبط الأمور السمعية فى الحشر والنشر والوعد والوعيد المشعرين بالثواب والعقاب إلى غيرهما مما أنبأ عنه المرسلون وأخبر به الصادقون ، وتنتجز قواعد الدين بنجاز هذه الأبواب .

ثم الإمامة ليست من العقائد ، ولو غفل عنها المرء لم تضره ، لـكن جرى الرسم باختتام علم التوحيد بها ، ونحن نذكر منها طرفا إن شاء الله مع إيثار الاختصار والاقتصار على ما فيه مقنع وبلاغ ، يشفى الغليـــل ويوضح السبيل إن شاء الله عز وجل .

فى هذا النص يعرض إمام الحرمين لما يمكن أن يدعى « فهرسا » للموضوعات، التى سيتناولها فى النظامية ، معتبراً كل ماتقدم ذكره فى إمكان العالم وحدوثه بمثابة « تمهيد » و « تقدمة » لابد منها قبل البدء فى تناول هذه الموضوعات .

ويرتب إمام الحـــرمين تلك الموضوعات على الأبواب والفصول التالية :

الباب الأول : فى العلم بأحوال الإله تبارك وتعالى :

ويشمل فصولا :

فصل فيما يستحيل على الله تعالى .

فصل فيما يجب له جل وتعالى .

فصل فيما يجوز له سبحانه .

الباب الثانى : فى العبودية والصفات المرعية فى ثبوت الطلبات التكليفية.

ويشمل فصولا :

فصل فى قدرة العبد وتأثيرها فى مقدورها .

فصل فى الرؤية .

الباب الثالث : فى النبوات :

ويشمل فصولا :

فصل فى المعجزات ووجه دلالتها على صدق الرسول .

فصل فى الكرامات .

فصل فى إثبات نبوة نبينا محمد ﷺ .

فصل فى إعادة الخلق.

فصل فى عذاب القبر ومنكر ونكير .

فصل فى الجنة والنار والصراط والميزان .

فصل فى الشفاعة .

فصل فى الآجال والأرزاق .

فصل فى الإيمان والإسلام .

فصل فى أحكام التوبة .

ثم وعـــد إمام الحرمين بفصل خاص بالإمامة مع « أنها ليست من العقائد ، فلو أغفلها المرء — على حد تعبيره — لم يضره » ، غير أنه قد جرت عادة الكاتبين فى العقائد على إختتام مؤلفاتهم بها . وقد عدل إمام الحرمين عن هذا الوعد ، ولكنه خص الإمامة بمؤلف خاص ، كما ذكر فى نهاية النظامية ، أسماه « الإمامة الكبيرة » .

وليس من قصد إمام الحرمين ههنا أن يقلل من شأن قضية الإمامة أو يهون من خطرها ، فأهل السنة متفقون(١) على أنه يجب على الخلق شرعا نصب الإمام ، لكن قصد إمام الحرمين أن مباحث الإمامة من المباحث العملية لا الاعتقادية ، فهى أكثر قربا إلى علم الفروع الباحث فى الفقهيات ، لا إلى علم الأصول الباحث فى الاعتقاديات ، فلو أغفل علم العقائد البحث فيها ، وأحال هذا البحث إلى علوم الفروع لكان ذلك أنسب وأليق .

---

(١) قارن : المحصل ص ٢٤٠ وما بعدها ، والآمدى : غاية المرام ص٣٦٣ وما يليها ، والمواقف ص ٣٤٤ حـ ٨ وما بعدها ، والمقاصد ص ١٩٩ وما يليها حـ ٢ ، والمطالع ص ٣٦٦ وما يليها .

باب فى الإلهيات

نصدر هذا الباب قبل تفصيله بإثبات العلم بالصانع المختار ، فنقول إذا ثبت حـــدث العالم ووجب افتقاره إلى موقع يوقع على ما هو عليه ، واستحال وقوعه بنفسه لم يخل موقعه إما أن يكون موجبا لا إيثار له ، أو يكون مختارا ، وباطل أن يكون موجبا لا إيثار له ، فإنه لا يخلو إما أن يكون قديما أو حادثا . فإن كان قديما وجب قدم موجبه وأثره ، واستحال تخصيص أثره بوقت دون وقت ، وقد اتضح مما سلف حدث العالم ، وإن كان موجبه حادثا افتقر هو إلى موقع ، ويتسلسل القول فيه إلى أعداد غير متناهية ، وهذا مستحيل ببدائه العقول ، وما يتسلسل لا يتحصل .

لقد أكثرنا من ترديد تلك النتيجة الهامة التى يريدنا إمام الحرمين أن نستمسك بها استمساكا ، وأن نحفرها فى أذهاننا حفرا ، فلا تثريب علينا إذن إن نحن أعدنا ذكرها ثانية ، لأنها سوف تكون منطلقا إلى ما بعدها من قضايا لا تقل عنها أهمية فى بنيان العقيدة الصحيحة .

لقد قلنا إن العالم ممكن ، ومن ثم فهو حادث مفتقر إلى محدث أحدثه على ما هو عليه ، وهذا المحدث لابد أن يكون مختاراً مؤثراً مريدا . لأنه لو كان موجبا فهو بين احتمالين لا ثالث لهما ، فهو إما أن يكون موجبا قديما أو موجبا حادثا .

فإن كان موجبا قديما لزم أن يكون العالم الذى صدر عنه بالإيجاب قديما مثله ، وليس حادثا بعد العدم ، وهذا الاحتمال باطل ، ما دمنا قد أثبتنا لهذا العالم الحدوث .

أما إذا كان موجبا حادثا فيلزم أن يفتقر هو — أى الموجب الحادث — إلى محدث ، ويتسلسل القول فيه إلى أعداد غير متناهية من الموجبات الحادثة ، وهذا مستحيل ، لأن « ما يتسلسل لا يتحصل » على حد تعبير إمام الحرمين الموجز الدقيق ، أى أن ما يتسلسل يستحيل أن يوجد فى الواقع وبالفعل .

بذلك يضعنا إمام الحرمين وجها لوجه أمام قضية التسلسل .

والحق أنه لا معدى لمن يتصدى للإستدلال على وجود الإله تعالى من الاحتياج — فى أكثر الأحايين — إلى إبطال الدور والتسلسل ، ولقد شعر المتكلمون(١) — على تعاقب عصورهم — بأهمية هذا الإبطال ، إذ أن إليه — كما يقول الأمير(٢) — « تؤول أكثر عقائد الإسلام ، فهو عمدة النظر ، وعدة المناظرة » ، بل إن صاحب المواقف قد حاول أن يستنبط بعض وجوه الاستدلال على وجوده تعالى بغير اعتماد على بطلان التسلسل ، فما كان من صاحب المقاصد إلا أن اعتبر مثل هذه المحاولات « توهما » ، ثم أثبت احتياج هذه المحاولات جميعا إلى بطلان التسلسل(٣) .

---

(١) ومما يدل على شدة إهتمامهم وعنايتهم ببطلانه تزايد عدد الأدلة على هذا البطلان بتعاقب أجيالهم ، فهذا صاحب المواقف يورد على هذا البطلان خمسة أدلة [ص ١٦٠ — ١٧٨ ح ٤] ، ثم يزيدها صاحب المقاصد إلى سبعة [ص ١٢١ — ١٢٦ ح ١] ، ثم يزيدها السنوسى إلى أحد عشر دليلا .. الأمير على عبد السلام ص ٥٧ — ٦١

(٢) حاشية الأمير ص ٦٠

(٣) قارن الموقف ص ٩ — ١٢ ح ٨ ، والمقاصد ص ٤٢ — ٤٣ ح ٢ ، وحاشية المطالع ص ٣١٧

فما معنى الدور والتسلسل ؟

نؤثر ههنا أن نورد فى بيان معنييهما تلك العبارة الجامعة التى أوردها صاحب المقاصد ، وهى أن يتراقى عروض العلية والمعلولية لا إلى نهاية ، بأن يكون كل معروض للعلية معروضا للمعلولية . ولا ينتهى إلى ما تعرض له العلية دون المعلولية ، فإذا كانت المعروضات متناهية، فهو الدور بمرتبة إن كانا اثنين ، أو بمراتب إن كانا فوق اثنين ، وإلا فهو التسلسل(١) .

إذن فالدور هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه ، فإذا قلنا إن (ا) أوجد (ب) . و (ب) أوجد (ا) فهو الدور المصرح أو بمرتبة .

وإذا قلنا إن (ا) أوجد (ب) ، أوجد (حـ) ، و (حـ) أوجد (ا) فهو الدور المضمر أو الدور بمراتب .

أما التسلسل فهو أن يستند الممكن فى وجوده إلى علة ، وتلك العلة إلى علة أخرى ، وهكذا إلى غير نهاية .

وبطلان الدور واضح وضرورى ، لأن الشيء إذا أوجده غيره كان ذلك الموجد متقدما فى الوجود ، فلو كان **كل** منهما موجدا للآخر لكان كل واحد منهما متقدما فى وجوده على الآخر ، فيلزم أن كل واحد منهما متقدم فى وجوده على المتقدم على نفسه ، والمتقدم فى الوجود على المتقدم متقدم ، فيكون الشيء متقدما على نفسه بالوجود ، أى يكون قادرا على الإيجاد وهو معدوم ، وهذا ظاهر الاستحالة(٢) .

أما فيما يتعلق بالتسلسل فقد كثرت الأدلة على بطلانه ، لكن إمام الحرمين قد أعرض عنها جميعا إلا دليلا واحدا ارتضاه وركزه فى جملة واحدة هى قوله (وما يتسلسل لا يتحصل) .

---

(١) المقاصد ص ١٢١ حـ ١

(٢) المحصل ص ١٤٩ وما بعدها ، والمواقف ص ١٥٠ حـ ٤ والمطالع ص ٣١٧ وما يليها ، والتعريفات : ص ٩٤

فلا شك أن الموجود الأخير من سلسلة العلل والمعلولات موجود حاصل مشهود، لكننا لو افترضنا هذه السلسلة غير متناهية فى جانب الماضى — كما هو معنى التسلسل — لتعذر وجود هذا المعلول الأخير واستحال حصوله، لأن إنتهاء «نوبة الوجود» إليه — على حد تعبير عبد الجبار وابن الهمام — أمر ممتنع، والسبب فى ذلك أن الوجود أو الحصول مشروط بانتهاء مالا يتناهى من العلل قبله، فما توقف وجوده على وجود ما لا انقطاع له، وما لا يتناهى لا يصح وجوده.

ونظير ذلك ما إذا قال قائل: لا أعطيك درهما إلا أعطيتك قبله درهما آخر، وهكذا الى ما لا يتناهى فإنه لن يعطيه شيئا، أو ما اذا قال قائل: لا آكل هذه التفاحة ما لم آكل قبلها تفاحات لا تتناهى، فإنه لن يأكل هذه التفاحة قط.

فوجود هذا الموجود الأخير إذن يلزمه لا محالة أن تنتهى السلسلة إلى علة غير معلولة، أو موجود غير موجد، وهو صانع العالم وبارئه.

هذا الدليل الذى قدمه إمام الحرمين(١) فى غير قليـــل من الزهو والفخر قد استحوذ على إعجاب المتكلمين على اختلاف طوائفهم، فآثره من الأشاعرة: الآمدى(٢)، والرازى(٣)، وأخذ به المعتزلة(٤)، كما أخذ به الماتريدية(٥).

---

(١) الشامل ص ٢١٥ — ٢٢٠، والإرشاد ص ٢٦ — ٢٧

(٢) غاية المرام ص ١٣ — ١٤.

(٣) المباحث المشرقية ص ٦٦٦ حـ ١.

(٤) القاضى عبد الجبار: الأصول الخمسة ص ١٨١—١٨٢

(٥) الكمال بن الهمام: المسايرة ص ٩—١٠، وقارن التوحيد لأبى منصور الماتريدى ص ١٤

ومن أثبت حوادث منفصلة لانهاية لها إلى غير أول فقد جمع بين الحدوث والحكم بالقدم ، ومن انتهى معتقده إلى إثبات حوادث أزلية فقد انسل عن مقتضى العقول ، فإن مقتضى الحوادث الابتداء عن عدم ، والأزل يشعر بنفى الأزلية ، فبطل أن يكون موقع العالم موجبا لا إيثار له ، ووجب القول بصانع مختار مريد أوقع العالم على موجب مشيئته ، ولاح بما قدمناه وجوب قدمه ، إذ لو كان صانع العالم حادثا لافتقر إلى محدث افتقار العالم إليه ، ثم ينجر القول إلى ماسبق وضوح استحالته .

فإذا تمهد صدر الباب فالكلام بعده ينقسم ثلاثة أقسام :

قسم فى ذكر مايستحيل على الله سبحانه ، وقسم فيما يجب لله سبحانه ، وقسم فيما يجوز فى أحكامه ، فآلت مدارك الإلهيات إلى الاستحالة والوجوب والجواز فيما سبق فى صدر هذا المعتقد .

رأينا فى النص السابق كيف أبطل إمام الحرمين احتمال كون صانع العالم موجبا حادثا ، فإن ذلك معناه احتياج هذا الموجب الحادث إلى موجب حادث ، وهكذا إلى ما لا يتناهى ، مما يعنى التسلسل الباطل .

فى هذا النص الذى بإزاءنا يلح إمام الحرمين على تأكيد هذا الابطال بطريق آخر غير طريق التسلسل ، فلا ريب فى أن من اعتقد بوجود حوادث متعاقبة لانهاية لها فى طرف الأزل ، فقد أثبت لهذه الحوادث باعتقاده هذا صفتين متناقضتين ، إحداهما كونها حادثة من جهة ، والأخرى كونها قديمة من جهة ثانية ، ومن ثم فقد وصف إمام الحرمين من يعتقد هذا بالخروج عن قواعد العقل ، التى تقضى باستحالة الجمع بين المتناقضين .

إن الأمور الحادثة موجودة بعد عدمها ، أى أن لها أول كون « ومفتتح وجود » ، فإذا وصفت هذه الأمور بالأزلية فمعنى هذا أنه لاأول لكونها ، ولامفتتح لوجودها ، أى أن وصف هذه الأمور الحادثة بكونها « أزلية » يناقض حقيقتها وطبيعتها مناقضة تامة .

وههنا عدة نقاط ينبغى الالتفات إليها باهتمام :

النقطة الأولى : أن القول بحوادث لا أول لها مشترك بين طائفتين من الفلاسفة :

(ا) طائفة الطبيعيين أو الدهريين الذين قالوا : إن العالم لم يزل على ماهو عليه ، فلم تزل دورة للفلك قبل دورة إلى غير أول ، واقتران للأنجم قبل اقتران إلى غير أول ، ثم لم تزل الحوادث فى عالم الكون والفساد تتعاقب كذلك إلى غير مفتتح ، فكل حادث منها مسبوق بمثله ، فكل ولد مسبوق بوالد ، وكل زرع مسبوق ببذر ، وكل بيضة مسبوقة بدجاجة ، وكل هذا دون احتياج للعالم بجملته إلى صانع(١) .

(ب) طائفة أخرى من الفلاسفة الإلهيين قالوا بقريب من هذا ، لكنهم أثبتوا للعالم — مع ذلك — صانعاً موجبا ، فهم يقولون بأن العالم هكذا أزلى لا إلى نهاية ، ولكنه من صنع موجب قديم .

ولقد كان إمام الحرمين على إدراك تام بأن هذا القول بحوادث لاأول لها مشترك بين تينك الطائفتين ، وذلك حين أشار إلى أن إبطاله « يزعزع جملة مذاهب الملاحدة »(٢) .

---

(١) الشامل ص ٢٢٦—٢٤٨ ، والارشاد ص ٢٥—٢٦ ، واللمع ص ٨٠ والأصول الخمسة ص ١١٧

(٢) الارشاد ص ٢٥

وكذلك حين وصف أحد أدلة بطلانه بأنها « جرت إلى العلم بالحدث، وإلى إبطال القوى والطبائع ، وتضمنت العلم بالمحدث[١] .

وسار الغزالى فى نفس الدرب الذى اختطه أستاذه ، فأشار إلى أن الدهرية يعتقدون بأن العالم قديم كما هو عليه ، ولم يثبتوا له صانعا ، وأما الفلاسفة فيعتقدون بأن العالم قديم ، ثم يثبتون له صانعا مع ذلك[٢] .

وفى موضع آخر حاول الغزالى إلزام الفلاسفة بأن مآل قولهم بالقدم هو الانتهاء إلى مذهب الدهرية الطبيعيين ، فوجه كلامه إليهم قائلا: ماالذى يمنعكم من مذهب الدهرية ، وهو أن العالم قديم كما قلتم ، ولا علة له ولا صانع ، وإنما العلة للحوادث[٣] ؟

النقطة الثانية : كيف قال الفلاسفة المسلمون بحوادث لا أول لها مع قولهم بأن للعالم صانعا موجبا ؟

نقول فى إيجاز شديد ، إن هذا المذهب يعتمد على أسس عدة :

أولا : قدم المادة :

فيرى الفلاسفة أن كل حادث بعد أن لم يكن فقد تقدمته المادة ، ويبرهن ابن سينا على ذلك بحجة مشهورة مفادها أن كل كائن يحتاج قبل إحداثه إلى أن يكون ممكن الوجود فى نفسه ، وليس إمكان وجوده فى نفسه هو مجرد قدرة الفاعل عليه ، بل إن هذا الفاعل لايقدر عليه إلا إذا

---

(١) الشامل ص ٢٤٩

(٢) تهافت الفلاسفة ص ١٥٥

(٣) تهافت ص ١٩٦

كان هو فى نفسه ممكنا ، فالقدرة لاتكون إلا على ما يمكن أن يوجد ، و كون الشيء مقدوراً عليه لازم لكونه ممكنا فى نفسه .

ثم إن هذا الامكان لا يمكن أن يكون أمرا معدوما ، بل هو أمر موجود ، وهذا الأمر الموجود لابد أن يكون قائمـا فى موضوع موجود ، هو المادة أو الهيولى ، إذن فكل حادث فلابد له من مادة تقدمت عليه(١) .

ثانيا : قدم الحركة :

مادامت المادة متقدمة ، فما حال الشيء الذى كان معدوما ثم أحدث؟ هل تم حدوثه هذا بتغير فى الفاعل نفسه ، أو فى المادة المتقدمة عليه والقابلة له ؟

لايمكن — فى نظر ابن سينا — القول بتغير فى الفاعل الموجد ، لأنه تام ، وليست له حالة منتظرة ، فلا مناص من أن يكون التغير فى المادة القابلة .

لكن هل تم هذا التغير دفعة واحدة أو على التدرج ؟

لايمكن — فى نظر ابن سينا أيضا — القول بحدوث هذا التغير فى المادة القابلة دفعة واحدة . وإلا لوجدت كل الأشياء دفعة واحدة ، وهذا ما تكذبه المشاهدة ، فلامفر إذن من القول بأن هذا التغير قد حدث

---

(١) إلهيات الشفاء — المقالة الرابعة — الفصل الثانى ص ١٨١—١٨٢ ، والنجاة ص ٢١٩ — ٢٢٠ ، وقارن الآمدى ص ٢٧١ — ٢٧٤

على التدرج ، وليس ذلك إلا الحركة ، لأن الحركة شيء من شأنه التدرج ، أو « التجدد على الاتصال » على حد تعبير ابن سينا .

ثالثاً : قدم الأفلاك .

ثم ماذا عن طبيعة تلك الحركة ؟

لقد تصور الفلاسفة — كما تصور أرسطو من قبل — أن الحركة الدورية هى أكمل الحركات ، لأن هذه الحركة باعتبارها دائرية لا تنتهى كما تنتهى الحركة المستقيمة ، وهذه الحركة — من جهة أخرى — تحفزها إرادة متصلة متجددة ، ولا تتم هذه الشرائط إلا فى حركة الأفلاك ، فالأفلاك قديمة ، وهى مصدر الحركات الدورية القديمة ، التى هى مستند الحوادث كلها .

هذه الحركة الدورية تشبه الموجب القديم من جهة أنها دائمة ، وتشبه الحوادث من جهة أن كل جزء منها فهو حادث بعد أن لم يكن ، وبعبارة الغزالى : فهذه الحركة الدورية مبدأ الحوادث من حيث أنها حادثة بأجزائها ، وهى صادرة من موجب أزلى من حيث أنها أبدية متشابهة الأحوال ، فهذه الحركة الدورية أزلية باعتبار استنادها إلى العلة القديمة ، وحادثة باعتبار أنها مستند الحوادث المتجددة(١) .

النقطة الثالثة : ما مدى صحة هذه الحجة التى قدمها إمام الحرمين فى إبطال القول بحوادث لا أول لها ؟

---

(١) إلهيات الشفاء : المقالة التاسعة : الفصل الثالث وما بعده ص ٣٩٣ وما بعدها ، والغزالى تهافت الفلاسفة ص ٩٩ وما بعدها ، وص ١٠٨-١٠٩ ، وص ١٩٦ — ١٩٧ ، والمباحث المشرقية ص ٥٠٨ — ٥١٦ ج ٢ ، والأسفار الأربعة ص ١٣٥ مجلد أول .

إن مضمون هذه الحجة — كما أسلفنا منذ برهة — هو أن القول بحوادث لا أول لها جمع بين متناقضين، هما الحدوث والأزلية، لأن معنى الأزلية هو عدم السبق بالعدم .

ويصور لنا الفخر الرازى هذه الحجة بقوله : إنه إذا كان كل واحد واحد من الحركات الحادثة له أول ، وجب أن يكون للكل أول ، كما أن كل واحد واحد من الزنوج لما كان أسود وجب أن يكون الكل سودا (١) .

لكن الفلاسفة وأشياعهم لم يرتضوا هذه الحجة، لأن كون كل واحدة من الحركات الحادثة مسبوقا بالعدم لا يعنى أن هذا الحكم شامل للكل ولا يستلزم ذلك ، بل الكل أزلى ، مع كون كل واحد من هذا الكل على انفراده حادث .

إن الأزل ليس حالة معينة ، أو ظرفاً زمانيا قائما بذاته ، بل هو عبارة عن نفى الابتداء أو عدم الافتتاح ، فليس ثمة تعارض — فيما يرى الفلاسفة — بين القول بأن ثمة سلسلة من الحركات أزلية ، أى غير مبتدأة ولا مفتتحة، وبين القول بأن كل حركة منها منفردة حادثة بعد عدم ، أو مبتدأة بعد أن لم تكن .

وبعبارة أخرى فإن الفلاسفة يسلمون بأن كل واحد من أفراد الحركة حادث ، لكنهم لا يرون فى هذا أى تعارض مع القول بأزلية مجموع تلك الحركات ، وكونها غير مسبوقة بعدم (٢) .

---

(١) المباحث المشرقية ص ٦٦٦ ج١ والمقاصد ص٢٤٢ ج١ .

(٢) الرازى : المباحث المشرقية ص ٦٦٨ — ٦٦٩ ج١ ، والتفتازانى : المقاصد ص٢٤١ — ٢٤٢ ج٢ ، والعقائد النسفية ص ٨٠ — ٨١ ج١ .

ويبدو أن هذا الاعتراض من قبل الفلاسفة كان له دوى واسع فى دوائر المتكلمين فى عصر إمام الحرمين ، بل فيما قبل عصره ، ومن ثم فقد عرض إمام الحرمين لهذا الاعتراض فى صورة مفصلة ودقيقة ، نسبها إلى «أئمة المذهب» من قبله .

لقد رأى أئمة المذهب من قبله أن الحادث هو الموجود الذى له أول وجود ومفتتح كون ، فإذا كانت هذه حقيقة الحادث الواحد فحقيقة الحوادث جميعها لاتختلف عن ذلك ، أى أن مايلزم الحادث الواحد من كونه موجودا بعد عدم يلزم جميع الحودات فتكون جميعها موجودة بعد عدم .

ههنا يبرز اعتراض الفلاسفة ، أو المتشيعين لهم ، لماذا لا تكون كل حركة على انفرادها حادثة ، ويكون مجموع هذه الحركات أزليا ؟

وإذا نحن أغضينا عن وصف إمام الحرمين لمن وجهوا هذا الاعتراض — على ما فيه من ذكاء وفطنة — بأنهم « أغبياء » فإن إمام الحرمين قد أجاب عنه إجابة تتميز هى الأخرى بالذكاء والفطنة .

فالحركة — على حد تعبيره — تفريغ من جهة ، وإشغال من جهة أخرى ، أى تفريغ الجسم من حيز ، وإشغاله لحيز آخر ، فكل تفريغ لابد أن يسبق بإشغال ، وكل إشغال لابد أن يسبق بتفريغ ، أى أنهما تستلزم حتما السبق بالعدم ، وهذا مما يتنافى حتما أيضا مع الأزلية التى تستلزم عدم السبق بالعدم(١) .

وفى الحق أننا لوتأملنا طبيعة الحركة لانكشف لنا أنها لا يمكن أن تتحقق فى الأزل ، لأن طبيعتها تغير من حال إلى حال ، أى أن طبيعتها — كما فطن إمام الحرمين — السبق بالعدم ، فالحال الأولى تنعدم ، ثم

---

(١) الشامل : ص٢١٦—٢١٩

تتلوها الحال الأخرى وهكذا ، فلو تخيلنا أنه لم تكن حركة إلا وقبلها حركة ، فجميع تلك الحركات بلا استثناء يلزم أن يسبقها العدم ، لأن كل واحدة من تلك الحركات قد سبقت بالعـــدم ، وهذا ما يبطل الأزلية إبطالا تاما(١) .

النقطة الرابعة : يحق لنا بعد هذا العرض الشديد الإيجاز للمطارحة الفكرية بين المتكلمين والفلاسفة أن نعرض على نحو شديد الإيجاز أيضاً لموقف علم الطبيعة الحديث من قضية القدم والحدوث .

لقد(٢) اهتدى علم الطبيعة الحديث إلى قانونين يتعلقان بالطاقة ، كان لهما أعظم الآثار وأخطرها فى الآن نفسه ، أولهما مبدأ حفظ الطاقة ، فمنذ أينيشتين تبين أن المادة يمكن تحويلها إلى طاقة ، ومن ثم فمجموع الكتلة والطاقة فى العالم ثابت ، ويسمى هذا المبدأ بالقانون الأول من قوانين الديناميكا الحرارية ، وفى ضوء هذا القانون تتضمن كل حادثة من حوادث الطبيعة تحويلا للكتلة إلى طاقة ، بل إن الكائنات الحية ليست معفاة من هذا التحول ، إذ أنها تعيد ترتيب المواد الغذائية لتحولها إلى طاقة .

---

(١) قارن : المقاصد ص٢٤٢ ج ١ ، والعقائد النفسية ص ٨٠ — ٨١ مجلد أول ، والجلال الدوانى على العقائد ص ١٠٨ — ١٠٩ .

(٢) اعتمدنا فى هذه الفقرة على ثلاثة مصادر هى :

(ا) مختصر لتاريخ العلم : رودلف هول ومارى هول — بالإنجليزية — ص ٢٩٠ — ٣١٢ .

(ب) النظرة العلمية : برتراندرسل — ترجمة عثمان نويه ص٩١ — ٢٢٦

(حـ) فجر الحياة : هارولد روش — ترجمة د. عبد الحليم منتصر ومجموعة ص ١٩ — ٣٧ .

أما القانون الثانى من قوانين الديناميكا الحرارية فيسمى أحياناً بقانون انحلال الطاقة أو تدهور الطاقة ، ومفاده أن كل طاقة متاحة بانتظام فإنها تتحول إلى حرارة ، فالطاقة تتحول بالاحتكاك إلى حرارة ، والحرارة كلما انتشرت تناقصت ، فللزمان إذن تأثير على انحلال الطاقة أو خمودها ، ومن هنا فإن آرثر أدنجتون يطلق على هذا القانون تعبيراً طريفاً هو « سهم الزمان » أو « سهم الوقت » ! ! .

هذا المفهوم الخاص للقانون الثانى من قوانين الديناميكا الحرارية قد صيغ على نحو أكثر عمومية ، فالأشياء إذا تركت وحدها مالت إلى الخلط ، وإلى عدم العودة إلى تنظيم صفوفها مرة ثانيـــة ، إذ أن تحولات الطاقة لا يمكن أن تعود أدراجها القهقرى مرة ثانية ، كالتحولات الميكانيكية مثلا .

هذا التصوير البسيط للقانون الثانى من قوانين الديناميكا الحرارية يصاعد بنا فى الماضى إلى تصور لبدء الكون عن ناحية ، ويتدرج بنا فى المستقبل إلى تصور لنهاية الكون من ناحية ثانية .

إننا — من الناحية الأولى — كلما أوغلنا فى ماضى الزمان السحيق — كما يقول برتراندرسل — وجدنا عالما يزداد نظاماً بالتدريج ، حتى نصل إلى مرحلة كان الكون فيها مرتباً ترتيباً كاملا لا أثر فيه للعشوائية ، وكل جزء منه موضوع فى مكانه الصحيح ، ومنـــذ ذلك الحين أخذ نظامه فى فى الاضطراب تدريجاً ، حتى أصبح من المستحيل إعادته إلى سابق ترتيبه إلا بعملية خلق جديدة تعيد إليه نظامه المفقود .

هذه الحال التى كان عليها العالم هى الحد الذى بلغ فيه مرتبة الكمال ، ولا يمكن تصور سلسلة لامتناهية من حالات التنظيم الأعلى ، أو الأكثر علوا ، لأن النظام الكامل يميل إلى فقد كماله وتدهور نظامه فى كل لحظة ،

أى أنها لحظة واحدة لا يمكن استمرارها تلك التى كان فيها العالم كاملا على أكمل مايكون الكمال ، ، ثم مابرح الكون يبعثر هذا الكمال منذ ذلك الحين !!

أما من الناحية الثانية فإن هذا القانون كان له وجهه المتشائم الأسيف، فالعالم — بمقتضاه — يبدو وكأنه يذوى وينهار ، إذ أن العناصر الاشعاعية فى الكون تنحل إلى عناصر أقل تعقيداً ، بحيث لا يمكن تجميعها مرة أخرى ، والطاقة الحرارية تتجه إلى السريان من المواد الساخنة إلى المواد الأقل سخونة ، حتى تصل إلى درجة حرارة متجانسة ، إذن فكلما تحولت الطاقة إلى حرارة ، أو توزعت كمية من الحرارة فى مادة أكبر فإن الطاقة يصيبها الخمود والتدهور والإنحلال ، وتكون النهاية الحزينة للعالم فى هذا الإتجاه ، حتى لقد ادعى أحيانا أن الحياة إنما هى استثناء من هذا القانون الثانى .

لو قرأنا هــذه التصورات فى ضوء المطارحة الفكرية بين الفلاسفة والمتكلمين لكان لنا الحق أن نرى فى هذه التصورات تقريرا لأمرين :

أولا : حدوث الكون بعد عدم، فهذا الحد الأعلى من الكمال والترتيب الذى كان عليه الكون فى تلك اللحظة الكاملة التى يستحيل استمرارها يعنى أن نظام الكون وترتيب وحداته قد وجــد فى لحظة من لحظات الإبداع الفريدة التى لم تسبق بمثلها ، ولم تلحق بمثلها ، لأنها لا يمكن أن تستمر ، إذ أن الكون يميل إلى فقد هذا الكمال لا إلى الاحتفاظ به ، ومن ثم يستحيل أن يكون هذا النظام أو الترتيب الكامل أزليا قديما ، ومن هنا فقد انتهى برتراند رسل إلى القول بحدوث العالم ، ثم غلبت

عليه شقوته ، فرفض أن يستنتج من ذلك أن العالم من صنع خالقه(١) .

ثانيا : هذا الحدوث هو سر التدهور والإنحلال والفقد ، وبعبارة المتكلمين : كل مايجوز عدمه يستحيل قدمه ، أى أن تدهور الطاقة وإنحلالها المؤذن بالإنهيار والفناء ليس إلا نتيجة لحقيقة أن الكون قد حدث كاملا كل الكمال فى تلك اللحظة الفريدة ، وفى اللحظة التالية كان هناك فقد لبعض ترتيبه وتدهور لبعض طاقته ، وهكذا فى اللحظة واللحظات التى تليها .

ومن الطريف فى هذا الصدد أن متأخرى المتكلمين قد قلبوا هذا المبدأ القائل (كل مايجوز عدمه يستحيل قدمه) على جميع وجوه النظر ، فرفضوا أن يكون مجرد « جواز » العدم من الناحية العقلية البحتة ينافى القدم ، بل إن الذى ينافى القدم فى الحقيقة هو وقوع العدم وتحققه فى الواقع ، لا مجرد الجواز العقلى النظرى وحده ، ثم جاء قانون تدهور الطاقة محققا لما تطلبوه ، لأن هذا القانون لا يعنى « جواز » العدم على العالم فحسب ، بل يعنى « وقوعه » وتحققه بالفعل ، وهذا يحقق الشرط الذى تطلبوه ، وهو الجواز الوقوعى(٢) ! !

---

(١) يقول برتراند رسل (وأظن أنه ينبغى علينا أن يتقبل مؤقتاً افتراض أن العالم له بداية ترجع إلى وقت محدد ، وإن كان غير معروف) ثم عاد إلى إلحاده ، فرفض أن يخطو الخطوة المحتمة بعد ذلك ، وهى أن لهذا العالم صانعا [النظرة العلمية ص ١٠٨ — ١٠٩] ولست أدرى كيف يمكن الفصل بين القضيتين إلا إذا عميت البصيرة وتصامم العقل ! !

(٢) قارن حاشية العصام على العقائد النسفية ص ١٢٩ وما بعدها ، وقارن أيضا : شرح الأمير عند قول صاحب الجوهرة :

وكل ما جاز عليه العدم　　عليه قطعا يستحيل القدم

ص ٤٥ وما يليها .

بعد هذا التطواف والتجوال . . إلام ينتهى إمام الحرمين فى هذا النص الذى نحن بإزائه ؟ إنه ينتهى إلى أن العالم محدث بعد أن لم يكن ، ومحدثه صانع مريد مختار، أوقع العالم وفق إرادته ومشيئته، وبهذا يخلص إمام الحرمين إلى الحديث فى الإلهيات .

والكلام فى الإلهيات ينقسم ثلاثة أقسام : قسم فى ذكر ما يستحيل عليه تعالى ، وقسم فيما يجب له ، وقسم فيما يجوز من أحكامه .

ويتوجب علينا قبل الشروع فى ذلك كله أن نعرض لأقسام الصفات من وجهة نظر إمام الحرمين ، فعنده أن الصفات الواجبة للبارى تعالى قسمان :

صفات نفسية ، وصفات معنوية :

فالصفة النفسية هى كل صفة إثبات لنفس ، باقية ما بقيت النفس ، غير معللة بعلل قائمة بالموصوف ، وذلك كالوحدانية ، فهى صفة أزلية ثابتة للذات الأقدس لا تنفك عنها ولا تفارقها ، وهى ثابتة للذات الأقدس دون أن تكون هناك عــلة متوسطة ، أو صفة متوسطة بينها وبين الموصوف .

أما الصفة المعنوية فهى الأحكام الثابتة للموصوف بها ، معللة بعلل قائمة بالموصوف ، فكونه تعالى عالما : صفة معنوية ، لأنها حكم ثابت للذات الأقدس ، ولكن بوجود علة متوسطة ، هى ثبوت صفة العلم له تعالى .

ففى قسم الصفات النفسية يدرج إمام الحرمين عدة صفات ، هى صفة القدم[1] ، وصفة القيام بالنفس ، وصفة المخالفة للحوادث ، وصفة الوحدانية .

---

(١) جمهور الأشاعرة متفقون على أن القدم صفة نفسية ، وليست =

إذن ففى هذا القسم يندرج ما يستحيل عليه تعالى من كونه جسما أو جوهراً، أو عرضا، أو متحيزاً، أو فى جهة.. إلى غير ذلك مما يتنزه تعالى عنه، لأنها جميعا تقع تحت مفهوم صفة المخالفة للحوادث(١).

أما فى قسم الصفات المعنوية فيدرج إمام الحرمين سبعا من الصفات، كونه تعالى عالما، وكونه تعالى قادراً، وكونه تعالى حيا، وكونه تعالى مريدا، وكونه تعالى سميعا، وكونه تعالى بصيرا، وكونه تعالى متكلما.

= وجودية زائدة على الذات، أما ابن كلاب، فقد جعل القدم صفة وجودية زائدة على الذات [المواقف ص ١٠٩ ح ٨] ولذلك يذكر الأمير فى حاشيته أن بعض الأشاعرة جعله صفة نفسية، وبعضهم جعله صفة وجودية [حاشية الأمير ص ٦٢].

(١) فلم يدرج إمام الحرمين صفة الوجود ضمن الصفات النفسية، بينما اعتبره المتأخرون هو وحده الصفة النفسية، وعدوا الصفات السلبية خمسا هى القدم والبقاء والمخالفة للحوادث، والقيام بالنفس، والوحدانية، وحجة إمام الحرمين فى عدم اعتبار الوجود صفة، أن الوجود هو عين الذات كما هو رأى الأشعرى، وبالتالى فليس صفة، ومن اعتبر الوجود صفة — فهو فى نظر إمام الحرمين — متوسع متجوز [قارن الإرشاد ص ٣١، ص ٥٩ — ٦٠] [وأيضا الأمير ص ٦١ — ٦٢].

كما لم يدرج إمام الحرمين صفة البقاء ضمن الصفات السلبية، كما فعل المتأخرون، مع أنها من صفات النفس، لأنه نظر إلى البقاء من حيث أنه نفس الوجود المستمر ولا زيادة [الإرشاد ص ٧٨ — ٨٨، وغاية المرام ص ١٣٦، والمحصل ص ١٧٤]، بينما أثبت الإمام الأشعرى نفسه البقاء صفة زائدة على الذات، وأثبته المتأخرون صفة سلبية، كما ذكرنا منذ قليل [المواقف ص ١٠٦ ح ٨ وما يليها والأمير ص ٦٢].

فكونه تعالى عالما معلل بثبوت صفة العلم له ، وكونه تعالى قادراً معلل بثبوت صفة القدرة له ، وكونه تعالى حيا معلل بثبوت صفة الحياة له . . وهكذا(١) .

(١) يختلف إمام الحرمين فى إثبات صفات المعانى عن كثير من الأشاعرة ، ذلك أنه — أعنى إمام الحرمين — مثبت للأحوال ، والحال صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة ، ومن ثم فقد رأى أن عالميته تعالى صفة معللة بمعنى قائم بذاته تعالى وهو العلم ، فهو — أعنى إمام الحرمين — قائل بأمور ثلاثة : الذات والعالمية والعلم ، وهكذا قل فى بقية صفات المعانى ، أما بقية الأشاعرة النافين للأحوال فالدلالة عندهم مادلت إلا على إثبات أمر زائد على الذات هو صفة المعنى ، أما الأمر الثالث ، وهو العالمية ، فلا دليـــل عليه البتة [قارن الإرشاد ص ٨٠ — ٩٤ والشامل ص ٦٢٩ وما بعدها ، والمحصل ص ١٨٠ — ١٨١] ، لكن متأخرى الأشاعرة قد جعلوا صفات المعانى قسما ، والصفات المعنوية قسما آخر دون أن يضطروا إلى إثبات الأحوال ، لأنهم جعلوا الصفات المعنوية من قبيل الأمور الاعتبارية الانتزاعية [قارن الأمير ص ٧٥ — ٨٨ ، وحاشية البيجورى ص ٤٩ — ٤١ ، وتقريرات الأجهورى بالهامش] ، وسنرى بعيد قليل أن إمام الحرمين قد عاد فى أخريات حياته إلى نفى الحال .

الكلام فيما يستحيل على الله عز وجل

نقدم قولا وجيزا يحوى الغرض ، فإن رأيناه كافيا اجتزينا به ، وإن رأينا أن تبسط طرفا من الكلام جرينا فيه على ما تجرى به المقادير ، والله سبحانه ولى التيسير فنقول .

كل صفة فى المخلوقات دل ثبوتها على مخصص يؤثرها ويريدها ولا يعقل ثبوتها دون ذلك فهى مستحيلة على الاله ، فإنها لو ثبتت له لدلت على افتقاره إلى مخصص دلالتها فى حق الحادث المخلوق .

أسس إمام الحرمين فى هذا النص الهام قاعدة ذهبية فى الفرق بين صفات الخالق وصفات الأكوان المخلوقة ، فما من صفة من صفات هذه المخلوقات إلا وهى دلالة على افتقارها إلى صانع أوقعها على النحو الذى وقعت عليه ، فلو وصف الاله جل وتعالى بأية صفة من هذه الصفات المفتقرة إلى مخصص لا فتقر هو — عز اسمه وجل شأنه — إلى مخصص ، ويتسلسل الأمر إلى لانهاية ، وبطلان التسلسل ثابت بالأدلة القاطعة ببطلانه .

ترى هل كان إمام الحرمين بقوله هذا الذى أسلفناه يستبق الأحداث عدواً إلى زماننا هذا ؟

ترى هل كان — وهو يضع الحدود الحاسمة الفاصلة بين صفات الخالق وصفات المخلوقات — يدرك أن اختلاط هذه الحدود وانبهامها هو مكمن الالحاد فى عصورنا الحديثة ؟

لقد أتى على البشر حين من الدهر قال فيه الملاحدة الماديون « بالتولد

الذاتى،(١) لكى ينفذوا منه إلى إنكار مقام الألوهية المتعالى ، ثم أتى على البشرية حين من الدهر آخر قال فيه الملاحدة الماركسيون بقوانين الجدل أو «الديالكتيك» الباطن فى داخل المادة بديلا عن صنع الاله وفعله للمادة وما فى داخل المادة(٢).

وما منع هؤلاء الملاحدة جميعا أن يؤمنوا إلا أن قالوا باكتفاء الحوادث بذاتها فى صنع ذاتها أزلا وأبدا .

إن الحدود بين الخالق والمخلوق فاصلة قاطعة ، صفات هذا الأخير — بل وذاته — مفتقرة محتاجة ، وكل وجوده ذاتا وصفات ناطق بالعوز والافتقار والاحتياج ، وصفات خالقه تامة وكاملة ، فكيف نخلع على هذا الناقص بطبعيته صفات الكامل ؟ كيف نقول عن المادة إنها خالقة لذاتها ، وإنها أزلية ، وإنها مريدة ؟ ، وأن لو نطقت المادة لصرخت بنا : إننى لا أسمع ولا أبصر ولا أغنى عنكم شيئا !!

وضبط القول فى الصفات المفتقرة ما تمهد أولا من تقدير حكم الجواز ، فكل صفة قارنها حكم الجواز فهى مستحيلة فى نعت الاله تعالى ؛ فإن القدم والجواز متناقضان ، وتفصيل ذلك أن الحدوث فينا منعوت بالجواز فتقدس الاله عنه ، والتركب والتصور والتقدر فى صفاتنا مرسومة بالجواز ، فلا تركب إلا يجوز فرض خلافه ، ولا قد ولا قدر ولا حد ولا طول ولا عرض إلا والعقل يجوز أمثالها وخلافها .

---

(١) قارن مقدمة اسماعيل مظهر لكتاب أصل الأنواع لداروين صـ٥٥ وما بعدها

(٢) إيفا يتسيف : الفلسفة الماركسية — بالانجليزية — صـ٩٣-٩٧ ، وأيضا بحثنا المعنون (إفلاس الفكر الماركسى) الفصل الخاص بالمادية الجدلية

وهذه الصفات لجوازها افتقرت إلى تخصيص بارئها ، فتعالى الصانع عنها ، وهذا معنى قول سيد البشر خاتم النبيين محمد ﷺ إذ قال (من عرف نفسه عرف ربه) ، أراد من عرف نفسه بصفات الافتقار عرف استغناء الرب عن صفاته ، فإنه تقدست أسماؤه منتهى الحاجة ، وهو برىء عنها .

الجواز والقدم متناقضان ، من حيث أن الجائز محتاج إلى مخصص ومفتقر إلى مقتض ، والقديم برىء عن الاحتياج منزه عن الافتقار .

هذا هو فيصل التفرقة بين صفات الخالق جل وتعالى ، وصفات الخلق ، إن صفات الخلق جائزة ، ومن ثم فهى محتاجة إلى موجد ، أما صفاته تعالى فهى قديمة بقدم ذاته العلية ، فما توصف به المخلوقات لا يوصف به الخالق جل وتعالى .

لكن صفات المحدثات المخلوقة على قسمين :

القسم الأول : ما يدل منها على الحدوث والإمكان والافتقار والاحتياج من حيث ذاته وماهيته ، أو ملزوماته ولوازمه ، كالصغر والكبر ، والتركب والتقدر والجسمية ، وقبول الانقسام والحد ، والطول والعرض ، فهذه كلها مختصة بالمحدثات ، ولا يجوز أن يتصف الخالق منها بشىء .

القسم الثانى: ما لايدل منها على الحدوث والإمكان والافتقار والاحتياج من حيث ذاته ، بل من حيث نقصه عن الدرجة العليا فى الكمال ، كالوجود والحياة والعلم والارادة والقدرة وأشباهها ، فهذا القسم هو للحق تعالى بالأصالة على أكمل درجاته وأبعدها عن شوائب النقص ، واجب بوجوب موصوفه تعالى ، قديم بقدمه ، باق ببقائه ، أما ما تتصف به المخلوقات من هذه الصفات فهى ممنوحة لهم منه تعالى ، لكن على درجة نازلة لائقة بهم ، بحيث أنه لانسبة بين ما اتصف به الممكن من تلك الصفات وما اتصف به الحق

جل وعز ، فأين وجود الممكن الحادث القابل للزوال من الوجود الأزلى الأبدى الذى يجل عن الابتداء والانتهاء ؟ وأين علم الممكنات الحادث المخلوق الضئيل من علم الحق المحيط الأكمل(١) ؟ .

على أن القرآن الكريم قد كشف عن مفصل الحق فى هذه القضية ، فحين نصيخ السمع لقوله تعالى (وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم) ندرك أن كل شيء من المحدثات المصنوعات فهو على قدر معلوم ، وحد محدود ، فاختصاصه بهذا القدر دون سواه من تأثير فاعل موجد ، فما من شيء فى الكون إلا وهو على قدر معين فى ذاته ومكانه وزمانه وصفاته ، من طول وقصر ، وصغر وكبر ، وخفة وثقل ، ونور وظلمة ، وارتفاع وانخفاض ، ولطافة وكثافة ، وسيلان وجمود ، وحرارة وبرودة ، وحركة وسكون ، وصعود ونزول ، وقرب وبعد ، إلى سائر خصائص المادة ما علمنا منها ومالم نعلم .

وهذه الأقدار والحدود لا بد فى تعيين أحدها من تأثير فاعل موجد ، فهذه الاقدار والحدود إذن مما يستحيل على ذلك الفاعل الموجد الاتصاف بأحدها ، جل شأنه وتعالى جده(٢) .

حقا .. من عرف نفسه بصفات الحاجة وافتقار : نزه ربه الخالق عن تلك الصفات ولوازمها وملزوماتها ، فهو سبحانه المصمود اليه فى الحوائج ، وهو غنى عنها برىء منها(٣) .

---

(١) الشيخ سلامة العزامى : فرقان القرآن ص ١٠٤ - ١٠٦

(٢) نفس المصدر ص ٧٨ - ٨٠

(٣) قارن : التوحيد لأبى منصور الماتريدى حيث يقول فى الحديث الشريف ما يقرب مما قاله إمام الحرمين بصدده ص ١٠٢ - ١٠٤

وعلى هذا الأصل يجب تقدس صانع العالم عن الاختصاص ببعض الجهات ، فإن العقل قاض بجواز السكون فى جهة دون أمثالها ، كما يقضى بجواز التصور والتقدر ، ثم لزم انتفاء الاختصاص بالأقدار عن ذاته من حيث كانت جائزة ، والتخصص بالجهات والأقطار فى قضية الجواز كالتخصص بالأقدار .

يهيب بنا إمام الحرمين أن نضع قضية التناقض بين القدم والجواز نصب أعيننا ، وأن نستمسك بعروتها كل الاستمساك ، فلو كان الاله — جل وتعالى — على صورة ما من الصور لكان اختصاصه بهذه الصورة دون سواها أمرا جائزا ، لأن أعداد الصور كثيرة ، ومن ثم فإن اختصاصه — جل وعز وتعالى — بواحدة من هذه الصور الكثيرة دون سواها يحتاج إلى مخصص ويفتقر إلى مقتض ، وهذا مما يتناقض مع قدمه تعالى ، لأن القديم منزه عن الاحتياج ، برىء عن الافتقار .

ولو كان الاله — جل وتعالى — مقدرا بقدر ، أو محدودا بحد لكان اختصاصه بهذا القدر والحد دون سواه من الأقدار والحدود أمرا جائزا ، لأن الأقدار والحدود كثيرة متعددة ، ومن ثم فإن اختصاصه — جل وعز — بواحد من هذه الأقدار الكثيرة والحدود المتعددة دون بقيتها مما يحتاج الى مخصص ويفتقر الى مقتض ، وهذا مما يتناقض أشد التناقض مع قدمه تعالى ، لأن القديم — كما قلنا — منزه عن الافتقار ، برىء عن الاحتياج .

هذه الطريقة التى سلكها إمام الحرمين فى تنزيهه تعالى عن صفات المحدثات قريبة من طريقة الإمام أبى الحسن الأشعرى نفسه(١) ، وقريبة

---

(١) الاشعرى : اللمع ص ١٩-٢٠

من طريقة الإمام أبي بكر بن فورك(١) ، وبها أخذ الرازى(٢).

بيد أن الآمدى بعد أن وصف هذه الطريقة بالشمول عاد فصوب إليها سهام النقد، يقول الآمدى ما مفاده: إن الأقدار والأقطار والجهات جائزة، وما وقع منها وتحقق فلا بدله من مخصص ومقتض .. هذا حق، ولكن ألا يجوز ان يكون المخصص له — جل وتعالى — ببعض هذه الأقدار والأقطار والجهات هى ذاته ؟ وحينئذ فليس المخصص أو المقتضى خارجا عن ذاته، حتى يستلزم ذلك احتياجه وحدوثه وعدم قدمه(٣) ؟

فقول: إنه لو كانت ذاته — جل وتعالى — هى المخصص والمقتضى لاستلزم ذلك حدوثه — جل وتعالى — أيضا، لأن تخصيصه لذاته بجهة معينة يستلزم ألا يكون فى جهة ثم كان .

وهذا عين الحدوث، فسواء علينا أكان المخصص ذاته أو ما هو خارج عن ذاته، فالتخصيص — فى حد ذاته — مستلزم للحدوث.

لكن الآمدى عاد فقال « كيف وإنه يحتمل أن ينتهج الخصم فى تخصيص هذه الصفات الثابتة للذات منهج أهل الحق فى تخصيص سائر الممكنات، وبه درء الالزام »(٤) ؟ .

ونعود نحن فنقول: ان ثمة فرقا بيننا بين تخصيصه — جل وتعالى —

---

(١) أبو بكر بن فورك: مشكل الحديث وبيانه ص ٧٩

(٢) الرازى: المحصل ص ١٥٧

(٣) الآمدى: غاية المرام ص ١٨١

(٤) الآمدى: نفس المصدر ص ١٨٢

لذاته بجهة — على ما هو الافتراض المذكور — وبين تخصيصه لسائر الممكنات بما هو خارج عن ذاته تعالى ، لأن التخصيص الثانى إنما يتم بالتعلقات التنجيزية الحادثة فيما لا يزال ، ولا يعقل البتة أن تتوجه تلك التعلقات إلى الذات القديمة .

وبرغم إنتقاد الآمدى هذا فستظل طريقة إمام الحرمين فى التنزيه هنا هى الطريقة المثلى فى نظرنا ، ويكفى أن نقارن بينها وبين طريقة أخرى سلكها إمام الحرمين نفسه فى كتابه « الإرشاد » لنفى احتياجه تعالى إلى المحل لندرك إستقامة هذه الطريقة التى سلكها هنا ، ووضوحها ، ونفاذها إلى المقصود مباشرة وبلا إلتواء .

إنه لو افتقر تعالى إلى المحل — هكذا يقول فى الإرشاد(١) — لكان المحل قديما لحلول القديم فيه ، ولما كان كل محل موصوفا بالذى يحل فيه ، فانه تعالى سوف يكون صفة للمحل ، وكونه تعالى صفة أمر محال ، لأنه لو كان صفة لاستحال إتصافه بالصفات الثابتة ، ككونه تعالى عالما قادراً حيا .

أرأيت إذن إلى إلتواء البرهنة وتعقدها وصعوبة مأخذها ؟

ثم إن هذه الطريقة أيضا قريبة من الطريقة القرآنية الفريدة — بل المتفردة — فى إثبات التنزيه ، ألم يقل ربنا جل وتقدس (والسماء رفعها) (والأرض وضعها) فالإرتفاع والاتضاع الحسيين من صفات الحوادث الجائزة عليهما ، ومن ثم فهما مستحيلان على القديم المتعالى جل وعز ؟

ألم يقل ربنا عز إسمه (يا أيها الإنسان ما غرك بربك الكريم الذى

---

(١) قارن الإرشاد ص ٣٤ ، وقارن أيضا : الشامل ص ٤٠٩ — ٤١٤ وص ٤١٩ — ٤٢٧ .

خلقك فسواك فعدلك فى أى صورة ما شاء ركبك) فالتركيب والتصوير من صفات الحوادث الجائزة عليهما ، وهما من ثم مستحيلان على القديم البارىء سبحانه وتعالى ؟

يقول الأشعرى فى نص بديع نذكره بتمامه(١) : فإن قال قائل : لم زعمتم أن البارى سبحانه لا يشبه المخلوقات ؟ قيل له : لأنه لو أشبهها لكان حكمه فى الحدث حكمها ، ولو أشبهها لم يخل من أن يشبهها من كل الجهات أو من بعضها ، فإن أشبهها من جميع الجهات كان محدثا مثلها من جميع الجهات وإن أشبهها من بعضها كان محدثا من حيث أشبهها ، ويستحيل أن يكون المحدث لم يزل قديما ، وقد قال الله تعالى (ليس كمثله شىء وهو السميع البصير) وقال تعالى (ولم يكن له كفوا أحد) .

على أن إمام الحرمين بعد أن قرر طريقته فى التنزيه على النحو السالف الذكر ألمع فى نهاية النص السابق إلى أن طائفة من المشبهة تقول باختصاصه تعالى بقدر وحد ، وإلى أن طائفة أخرى منهم تقول باختصاصه تعالى بجهة وقطر ، ولا شك أن كليهما من الأمور الجائزة التى تحتاج إلى مخصص ، وتتنافى مع ثبوت القدم له تعالى ، بيد أن شبهة الاختصاص بجهة وقطر — لذيوعها وخطورتها — لتحتاج إلى قول مفصل ، وهو ما سينهض به فى النص المقبل إن شاء الله تعالى .

فهذا مزلة الأقدام ومثار ضلال الأنام ، وعنده افترقت جماهير الخلق فى فئتين ، وثبتت الفرقة الناجية المحقة .

فلابد من التنبيه على سبب الافتراق ، وإيضاح ما استحث أهل الحق على الثبات ، واجتناب الشتات .

---

(١) الأشعرى : اللمع ص ١٩ — ٢٠ .

فذهبت طوائف إلى وصف الرب بما يتقدس فى جلاله عنه من التحيز فى الجهـة ، حتى انتهى غلاة إلى التشكيل والتمثيل ، تعالى الله عن قول الزائغين .

والذى دعاهم إلى ذلك طلبتهم ربهم من المحسوسات وما يتشكل فى الأوهام ويتقدر فى مجارى الوساوس وخواطر الهواجس ، وهذا حيد بالكلية عن صفات الإلهية ، وأى فرق بين هؤلاء وبين من يعبد بعض الأجرام العلوية ؟ .

ولو اجتمع الأولون والآخرون على أن يدركوا بهذا المسلك : الروح — وهو خلق الله تعالى — لم يجدوا إليه سبيلا ، فإنه معقول غير محسوس وقد قال فى محكم كتابه الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه (ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم إلا قليلا) .

وذهبت طائفة إلى التعطيل من حيث تقاعدت عقولهم عن درك حقيقة الاله ، وظنوا أن مالا يحويه الفكر منتفف ، ولو وفقوا لعلموا أنه لا تبعد معرفته بوجود ، مع العجز عن درك حقيقته .

والذى ضربناه من الروح مثلا يعارض به هؤلاء ، فليس بوجود الروح خفاء ، وليس إلى درك حقيقته سبيل ، ولا طريق إلى جحد وجوده للعجز عن درك حقيقته ، والأكمه يعلم بالسماع والاستفاضة : الألوان ، ولا يدرك حقيقتها ، فهذا سبب زيغ المعطلة ، وهم على مناقضة المشبهة .

حين بعث رسولنا محمد صلى الله عليه وسلم إلى البشرية كان الفكر الانسانى موزعا بين التجسيد والتشبيه والتعطيل .

لقد انطلق العقل اليهودى إلى مقام الألوهية السامى، وهو مزود بتصوراته البشرية، فوصف اليهود الاله — جل وتعالى — بكل أوصاف البشر، عظيمها وحقيرها.

وانطلق العقل المسيحى إلى مقام الألوهية السامى، وهو مزود أيضا بتصوراته البشرية، فوصف المسيحيون عيسى عليه السلام بما وصفوا به الرب العظيم من أوصاف، وبذلك أنزلوه — جل وتعالى — من مقامه المتعالى، فجعلوه بشرا يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق.

وانطلق العقل الفلسفى إلى مقام الألوهية السامى وهو مزود بتصوراته البشرية أيضا، فجرده تعالى من كل وصف على الاطلاق، حتى وصف الوجود، وحتى وصف العلم والقدرة، فلقد خيل إلى الفلاسفة أن أى وصف من هذه الأوصاف حقيق بأن يجعل بينه تعالى وبين المخلوقات شبها وشركة.

هكذا كانت العقائد التى يموج بها العالم حين بزغ نور الاسلام، إما تجسيد وتشبيه، وإما نفى وتعطيل، ووراء هذا وذاك وثنية غليظة جاسية، فجاء الإسلام بالعقيدة المثلى، التى تنزه مقام الألوهية عن التجسيد والتشبيه، كما تنزهه عن النفى والتعطيل.

ولم تمض فترة من الزمن على استقرار العقيدة المثلى فى أفئدة البشر حتى نكص بعض البشر على أعقابهم، فنبتت فى المجتمع الاسلامى طوائف شتى لم يخالط الايمان منهم بشاشة القلوب، بعضها ينتحل النفى والتعطيل، وبعضها ينتحل التجسيد والتشبيه.

يحكى لنا إمام الحرمين عن هذه الطوائف فيقول:

إن من أعظم أركان الدين نفى التشبيه، وقد افتتن فيه فئتان، وابتلى فيه طائفتان، فغلت طائفة ونفت جملة صفات الاثبات، ظنا منهم أن إثباتها

مفض إلى التشبيه ، وغلت طائفة فى الاثبات فاقتربوا من التشبيه ، واعتقدوا بما يؤدى إلى مماثلة القديم لصنعه وفعله (١) .

فأشهر من حمل لواء التعطيل هم الاسماعيلية الباطنية، وبذلك كانوا امتدادا للأفلاطونية المحدثة عند أبرقلس ، فزعموا أنه تعالى لا يصح وصفه بأى صفة إثباتية ، بل صفاته الحقيقيه لا تكون إلا سلوبا ونفيا ، فهو تعالى لا يوصف بالوجود ، بل يقال إنه ليس بمعدوم ، ولا يوصف بكونه حيا عالما قادرا ، بل يقال ليس بميت ولا عاجز ولا جاهل ، لأنهم ظنوا أنهم لو وصفوا الرب تعالى بشىء منها مع اتصاف الحوادث بها لكان ذلك تشبيها .

يقول حميد الدين الكرمانى — وهو فيلسوف الاسماعيلية الأشهر — إنه لا يوجد فى اللغات ما يمكن الاعراب عنه تعالى بما يليق به ، فالألفاظ والأحرف البسيطة التى تكونها محدثة ، ومن ثم فإن كل ماتدل عليه وتوجبه هو محدث مثلها ، وإذا كان الله تعالى ليس بمحدث ، فقد حصل اليأس بالكلية عن أن تكون للألفاظ والعبارات دلالة على شيء يستحقه ،(٢) .

ولقد أكد أبرقلس على نفى الصفات فى غير موضع من كتابه «الخير المحض» ، ومجمل دعاوى الكرمانى لا تخرج عن دعاواه إلا قليلا ، يقول أبرقلس : العلة الأولى أعلى من الصفة ، وهى لا توصف ولا يبلغها المنطق ، لأن الصفة إنما تكون بالنطق ، والنطق بالعقل ، والعقل بالفكر ، والفكر بالوهم ، والوهم بالحواس ، والعلة الأولى فوق الأشياء كلها ، فليست هى إذن بموصوفة (٣) .

---

(١) الشامل ص ٢٨٧ — ٢٨٨ .

(٢) حميد الدين الكرمانى : راحة العقل ص ٥٠ ومابعدها ، وقارن أيضا : ابن تيمية : العقيدة الأصفهانية ص ٧٠ .

(٣) أبرقلس : الخير المحض ص ٨ — ٩ نشرة بدوى (الافلاطونية المحدثة =

ويقول موسى بن ميمون موضحا لهذه النظرة المعطلة: إن وصف الله عز وجل بالسوالب هو الوصف الصحيح الذى لا يلحقه شيء من التسامح، وليس فيه نقص فى حق الله تعالى، أما وصفه بالإيجابيات ففيه من الشرك والنقص، فيستحيل أن يكون له صفة ثبوتية إيجابية(١).

أما أشهر من حمل لواء التجسيم — فى الجانب المقابل — فهم الكرامية، فذهب بعضهم إلى أنه تعالى متصف بصفات الأجسام، وأنه متركب متألف من جوارح وأبعاض، كذلك ينسب إلى مقاتل بن سليمان قوله: إنه — جل وتعالى وتنزه وتقدس — من لحم ودم، كما ينسب إلى هشام بن الحكم — فيلسوف الكرامية الاشهر — قوله إنه تعالى نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء، وأنه سبعة أشبار بشبر نفسه، بل صرح الكثيرون من المجسمة بأنه تعالى على صورة الانسان وهيئته، فتعالى الله الملك الحق عما يقول الزائغون علوا كبيرا(٢).

فى هذا النص الذى نحن بإزاءه لا يكتفى إمام الحرمين بسرد آراء الطائفتين سردا مجردا، بل يغوص — على نحو فريد بالغ الدقة — إلى ما يمكن تسميته « بالاغوار النفسية» الكامنة وراء القول بهذه الآراء.

= عند العرب)، وهذه الفكرة ذاتها توجد فى الفكر الغنوصى، فلقد انتهى هذا الفكر إلى أن الله تعالى لا يمكن معرفته، ولا يمكن وصفه بأية صفة على الاطلاق، قارن مادة (غنوص) بدائرة المعارف الفلسفية — بالانجليزية — نيويورك عام ١٩٦٧ ص ٣٤١ المجلد الثالث .

(١) دلالة الحائرين: فصل ٥٨ — ٦٠ جزء أول ترجمة اسرائيل ولفنسون ص ٦٧ وما بعدها.

(٢) قارن: الملل والنحل للشهرستانى ص ١٤٥ وما بعدها، والفرق بين الفرق للبغدادى ص ١٠٣، والتبصير فى الدين للاسفراييني ص ٦٥ — ٧١ =

فأما المجسمة فقد اتفقوا — كما ينقل نصير الدين الطوسى(١) — على أنه تعالى فى جهة ، ويغلو غلاتهم فى هذا الاتجاه إلى حد الجرأة المتوقحة على وصفه تعالى بشكل معين ، أو يمثلونه — جل وعز — بذوات المخلوقين أو بصفاتهم على النحو الذى سردناه على كره منا .

إذن فهؤلاء قد طلبوا مقام الألوهية بعقولهم المحدودة بإطار الزمان والمكان والمادة ، فماذا يكون إلههم إلا إلهاً منطوياً تحت إطار الزمان والمكان والمادة ؟ .

وطائفة المعطلة قد انطلقوا من نفس المنطلق ، وإن انتهوا إلى النتيجة المقابلة ، فهم قد طلبوا مقام الألوهية بعقولهم المحددة بنفس التصورات المكانية والزمانية والمادية . وحين قصرت عقولهم عن أن تدرك أن موجوداً ما يمكن أن يكون خارج هذه التصورات نفوا ذاته تعالى تارة، ونفوا صفاته الإيجابية الثبوتية تارة أخرى .

فها نحن نرى أنه برغم التباعد — بل التناقض — بين معتقد كل من الطائفتين فإن المنطلق عند كليهما واحد، وهو أنهم — جميعاً — قد طلبوا ربهم عن طريق مقارنته بالمحسوسات والموهومات، وما يحيك فى الصدور من الهواجس ، أو يعتمل فى النفوس من الوساوس ، فأما الأولون — أى المجسمة — فقد أثبتوه تعالى فى دائرة المحسوسات والموهومات والهواجس والوساوس ، ومن ثم تمثلوه فى جهة وحيز ، وتمثلوه ذا شكل معين ، وقدر خاص ، وحد محدود .

فأى فرق بين هؤلاء وبين من يعبد بعض الأجرام العلوية غير المرئية، فإن عبادها يتمثلونها ذات جهة وحيز ، وشكل وقدر ؟

---

(١) الطوسى : نقد المحصل ص ١٥٧ — ١٥٨ .

وأما الآخرون — وهم المعطلة — فلم يتصوروا موجوداً إلا وهو فى دائرة المحسوسات والموهومات والهواجس والوساوس ، وحينئذ فإما أن تكون ذات الإله غير موجودة مطلقاً، طالما كان خارجاً عن هذه الدائرة، وإما أنه غير موصوف بصفات إثباتية إيجابية مطلقا، طالما كان الموصوف بهذه الصفات محسوساً موهوما ، متقدراً فى مجارى الوساوس وخواطر الهواجس ، على حد تعبير إمام الحرمين .

ولو طبق هؤلاء المعطلة منهجهم هذا على الروح ، لأدركوا ماهم عليه من خطل فى الرأى، وضلال فى المعتقد .

فلا يستطيع أحد أن يرتاب فى وجود الروح ، ولا يستطيع أحد — فى الآن نفسه — أن يعلمها أو يدرك كنهها وحقيقتها بالحواس .

فلو قال هؤلاء المعطلة إنه لاموجود إلا وهو فى دائرة المحسوسات والموهومات فالروح ليست كذلك ، وإذن فهى ليست بموجودة ، لاذاتا ولا صفات ، ومؤدى هذا إنكار الإنسان لذاته ، وهو مالا يقول به أدنى العقلاء .

إن مثل هؤلاء المعطلة فى إنكارهم لوجود الإله تعالى أو لصفاته كمثل الأكمه الذى ينكر وجود الألوان المختلفة ، لأن قوته الإدراكية البصرية لم تستطع أن تنالها ، لأنهم — أعنى المعطلة — أنكروا وجوده تعالى ، أو اتصافه بصفات ، لأن عقولهم لم تستطع أن تنالها .

وكلا الفريقين المشبهة والمعطلة قد تنكب الطريق الصحيح لمعرفة صفات فيئما أدرج الالهيـــة ، لأن كليهما قد حصر نفسه فى دائرة المحسوسات والموهومات ، المشبهة مقام الالهية داخل تلك الدائرة ، أنكر المعطلة مقام الالهية وصفاتها ، لأنه خارج الدائرة ، وليس هذا ولا ذاك طريق أهل الحق .

ولقد احتذى الآمدى حذو إمام الحرمين فى الكشف عن « الأغوار النفسية» للمشبهة، فإن الباعث النفسى لبدعة التشبيه — فيما يرى الآمدى — هو الوهم ، والحكم على غير المحسوس بما حكم به على المحسوس ، فالوهم قد يذهب إلى أنه لاموجود إلا وهو فى مكان ، بل قد يشتد الوهم على بعض الناس بحيث يقضى على العقل ، وذلك كمن ينفر من المبيت فى بيت به ميت، لتوهمه أنه يتحرك أو يقوم ، وإن كان عقله يقضى بانتفاء ذلك ، فاللبيب إذن من ترك الوهم جانبا ، ولم يتخذ غير البرهان والدليل صاحبا(١) .

كما سار الرازى سيرة إمام الحرمين والآمدى فى الكشف عن تلك الأغوار النفسية للقول بالتشبيه، فأوهام المشبهة — فيما يرى الرازى(٢) — إنما حصلت بسبب الوهم والخيال ، وهما لا يتصرفان إلا فى المحسوسات ، فلا جرم كان من شأنهما أنهما يقضيان على كل شيء بالأحكام اللائقة بالمحسوسات .

فأوهام المشبهة — كما يضيف الرازى — ليس مصدرها العقل البتة ، بل مصدرها الوهم والخيال ، أما مذهب أهل الحق فأساسه أنهم عزلوا حكم الوهم والخيال عن ذات الله تعالى وصفاته ، وذلك هو المنهج القويم والصراط المستقيم .

وأما فئة الحق فهدوا إلى سـواء الطريق ، وسلكوا جدد التحقيق ، وعلموا أن الجائزات تفتقر إلى صانع لا يتصف بالصفات الدالة على الافتقار ، وعلموا أنه لو اتصف الصانع بها لكان شبيها بمصنوعاته .

---

(١) الآمدى : غاية المرام ص ١٨٥—١٨٦ .

(٢) الرازى : أساس التقديس ص ٦—١١ .

ثم لم يميلوا إلى النفى من حيث لم يدركوا حقيقه الاله ، ولم يبعدوا وجود موجود يجب القطع بكونه مع العجز عن درك حقيقته ، إذ وجدوا فى أنفسهم مخلوقا لم يستريبوا فى وجوده ، ولم يدركوا حقيقته .

أين الطريق الحق فى هذا الركام الحاشد من الأباطيل والأضاليل ؟

يرسم لنا إمام الحرمين طريق أهل الحق واضحاً كضوء لامع وسط ظلام مدلهم :

العالم جائز . .

وجوازه يجعله مفتقرا إلى صانع يخرجه من إمكانات الجواز إلى حيز التحقق والوقوع .

وهذا الصانع يستحيل أن يكون هو الآخر مفتقرا ، أو متصفا بما يلزم منه الافتقار .

فإن هذا الصانع لو كان مفتقرا أو متصفا بما يستلزم الأفتقار لما كان صانعاً .

وفى هذا القدر ما يدمغ باطل التشبيه ، فإذا هو زاهق .

كما يستحيل أن تكون حقيقة هذا الصانع مدركة بعقولنا وحواسنا الفقيرة ، فهو — جل وتعالى — موجود متحقق الوجود ، وهو — جل وتعالى — غير مدرك الحقيقة بحواسنا وعقولنا القاصرة .

إنا لنعلم كيف يقف غرور العقل البشرى حائلا دون الصعود إلى هذا المرتقى الصعب ، فكيف لهذا العقل أن يرضى بإثبات موجود ، ثم يعترف — فى الآن نفسه — بعجزه عن إدراك حقيقته ؟

ههنا ندرك جانبا من حكمته تعالى حين جعـل الروح من أمره هو ، لأنها أنصع دلالة وأكبر شهادة عليه تعالى ، ففى باطن الإنسان توجد تلك اللطيفة الشفافة التى يقطع الإنسان بوجودها فى الوقت الذى يقطع فيه بعجزه عن إدراك حقيقتها .

فإذا عجز الإنسان عن إدراك كنه ذاته وحقيقتها، مع تأكده وجزمه بوجودها ، وهى المخلوقة المصنوعة ، فعجزه عن إدراك كنه صانعها وحقيقته . مع قطعه بوجوده أشد وضوحاً ، وأكثر جلاءاً ، وفى هـذا القدر ما يدمغ باطل التعطيل ، فإذا هو زاهق .

ونحن الآن نذكر عبارة حرية بأن يتخذها مولانا فى هذا الباب هجيراه ، فهى لعمرى المنجية فى دنياه وأخراه ، فنقول :

من انتهض لطلب مدبره فإن اطمأن إلى موجود انتهى إليه فكره فهو مشبه .

وإن اطمأن إلى النفى المحض فهو معطل .

وإن قطع بموجود ، واعترف بالعجز عن إدراك حقيقته فهو موحد ، وهو معنى قول الصديق رضى الله عنه : العجز عن الادراك إدراك .

لانكاد نجد فى التعليق على هذا المقام عبارة أكثر وضوحا من عبارة إمام الحرمين البديعة التى وضع فيها معيارا ثابتا للمعتقد الحق .

فلاشك أن من صور إلهه على صورة ما ارتضاها عقله ، واطمأن إليها حسه فقد أحاط به علما ، واحتواه إدراكا ، ووسعه معرفة ، وتعالى الله

الملك الحق عن أن يكون محاطاً به ، وهو بكل شيء محيط ، ومحال أن يكون الاله الحق اللامتناهي جلالا وجمالا ورفعة وسموا وقدرة وعلما محتوى فى إدراك مخلوقاته ، وهو خالقهم وخالق إدراكاتهم الفقيرة الضيقة المحدودة .

لقد انتهت الفلسفة الحديثة — على يدى كانط — إلى شيء من هذا الذى أوجزته عبارة إمام الحرمين ، فمعرفتنا بالأشياء — عند كانط — تعنى أننا نضعها داخل صور حدسنا ومقولات فهمنا ، وبذلك نغير من معالمها ، فما تحتويه معرفتنا بالفعل ليس إلا عالم تجربتنا ، أى العالم القائم فى المكان والزمان ، والذى تترابط أجزاؤه تبعا لقانون العلية(١) .

ولاشك أيضا أن من ذهب إلى الجانب المقابل فنفى وجود الاله تعالى ، أو عطل صفاته الاثباتية فقد خرج عن مقتضى العقل الذى لا يستطيع أن يتجرد — إذا ما سلم من الآفات — من الاعتقاد بوجوب استناد الجائزات إلى صانع ، له صفاته الكمالية الاثباتية التى تليق بجلاله وقدره .

أما طريق أهل الحق فهو الطريق الوسط :

القطع بوجود الصانع وثبوت الصفات الكمالية له .

والقطع بالعجز عن إدراك حقيقته ، أو الاحاطة بكنهه .

وعجز العقل هو ما « يقدر » عليه ، أى أن العجز هو منتهى ما يستطيع العقل البشرى أن يصل إليه ، ولا يتجاوزه ، وحقا ما يقوله العارفون من

---

(١) جان فال : طريق الفيلسوف ص ٢٦١ وما بعدها .

أن العقل قادر وعاجز معاً ، فهو قادر على إثبات وجوده تعالى ، بل هذه هى قدرته المثلى ، وهو عاجز عن إدراك ذاته وحقيقته تعالى ، وهذا هو عجزه الأمثل ، وكلا الشقين يمثلان لب عبادة العقل لربه ، لأن فيهما خضوع القاصر للكامل ، واستسلام الناقص للتمام ، وحسبك بهما من عبادة !! .

فإن قيل فغايتكم إذن حيرة ودهشـــة ، قلنا العقول حائرة فى درك الحقيقة ، قاطعة بالوجود المنزه عن صفات الافتقار .

أليس فى القول « بقدرة » العقل على إثبات الوجود الالهى ، و« عجزه » عن إدراك حقيقته وكنهه ما يوحى بشىء من التناقض ؟

الحق أن موطن القدرة مختلف عن موطن الحيرة والعجز ، فهذا موطن وذاك موطن .

موطن القـدرة على إثبات الوجود الالهى هو موطن البرهان العقـلى الملزم الصحيح ، وموطن الحيرة والعجز هو موطن الخيال والوهم ، وليس ما وجب التصديق به بالبرهان يكون حاصلا فى الوهم والخيال ، على حد تعبير الآمدى(١).

وحفظ الحدود بين موطن قدرة العقل وموطن عجزه هو فيصل التفرقة بين الحق والباطل ، وهكذا فعل أهل الحق ، حفظوا الحدود ورابطوا عليها ،

---

(١) الآمدى : غاية المرام ص ٢٠٠ .

فتيقنوا حيث يجب التيقن ، وقطعوا بالعجز حيث يجب الاعتراف بالعجز .

أما المشبهة فقد تجاسروا على الخلط بين الموطنين ، فقطعوا بوجود موجود ، ولكنهم استرسلوا بعقولهم وحواسهم فى موطن العجز ، فحددوا ذات البارى وصفاته بوسائل العقل أو الخيال أو الوهم أو الحس ، وهى وسائل عاجزة فقيرة شوهاء إذا ما طلبت هذا المقام الرفيع ، فجاء تحديدهم وتصورهم أكثر عجزا ، وأشد فقرا ، وأكبر تشويها .

وفعل المعطلة شيئا شبيها بذلك ، فقد عطلوا العقل فى مجال قدرته ، فتقاصروا عن إثبات مايجب إثباته من وجوده تعالى وصفاته الكمالية . الأثباتية .

لكن أليس فى الاعتراف بالعجز حيرة ودهشة ؟

يجيب إمام الحرمين على ذلك بأن العقول قد تصيبها الحيرة فى إدراك الحقيقة ، ولكن هذه الحيرة لاتتجاوز هذا الموطن إلى موطن الاثبات ، فهى حائرة فى إدراك الحقيقة ، ولكنها قاطعة بالوجود المنزه عن صفات الافتقار .

ويعبر ابن تيمية عن نفس هذا المعنى الذى قصد إليه إمام الحرمين فيقول : إن الرسل لايخبرون بمحالات العقول ، بل بمحارات العقول ، أى لايخبرون بما يعلم العاقل استحالته وانتفاءه ، بل يخبرون بما قد يعجز العقل عن معرفة كنهه (١) .

لكن أليس فى العقل البشرى مايحفزه على الاسترسال وعدم الوقوف عند حد ؟

---

(١) ابن تيمية : موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ص ٣٨ بهامش منهاج السنة ، وأيضا ابن أبى العز : شرح الطحاوية ص ٤٥٠ — ٤٥١ .

يدرك إمام الحرمين شهوة العقل فى التمادى وراء ما يعجز عن دركه، فيضع أمام العقل سدا منيعا يمنعه من الاسترسال وراء الوهم، وهو أن من صفات البارى تعالى أنه متقدس عن التصور، فإذا ما ابتغى المشبهة أن يسترسلوا وراء عقولهم فى تصوره تعالى وقفت هذه الصفة حاجزا شاهقا يصدهم عن التمادى والاسترسال، وإلا فكيف يستقيم أن يطلب العقل تصور ما يستحيل تصوره(١) ؟

(١) الشامل : ص ٥٢٨ .

الكلام فيما يجب لله تعالى

من أحاط بالصفات الجائزة من المخلوقات أرشدته إلى ما يجب لصانعها وبارئها من الصفات، فدل جواز وجود الحوادث على وجوب جود صانعها، فإن الجائز لا يقع بنفسه كما سبق، ولا يتصف وجود صانعه بالجواز، فإنه لو كان جائزا لافتقر إفتقار صنعه، وقد تقرر تقدير ذلك.

ثم يدل جواز الحادثات على كون بارئها قادرا، فإنا على اضطرار نعلم أن المؤثر الفعال يجب أن يكون مقتدرا على فعله، ويجب أن يكون مريدا له، فإن القدرة لا توقع الفعل لعينها، بل يفعل الفاعل بالقدرة متى أراد، ثم يستحيل أن يريد مالا يعلمه، ثم يستحيل الاتصاف بهذه الصفات دون دون الاتصاف بالحياة.

فلاح أن جواز الصفة الثانية [لعلها الثابتة] للحوادث دالة على وجوب هذه الصفات للصانع.

فى هذا النص الموجز يثبت إمام الحرمين فى نفس واحد أضخم القضايا فى مجال الاعتقاد، معتمدا فى ذلك على أن من عرف نفسه فقد عرف ربه.

فمن عرف نفسه بصفات الذل والافتقار عرف ربه بصفات العز والاستغناء.

ومن عرف الحادثات بصفة الجواز والإمكان فى ذواتها وصفاتها عرف خالقهما — جل وتعالى — بصفة الوجوب فى ذاته وصفاته.

إن الجائز لا يقع بنفسه، فكفتا الوجود والعدم منه متساويتان، لا ترجح إحداهما إلا بتأثير صانعه، فالافتقار فى الجائز ذاتى، افتقار فى

الإيجاد، وإفتقار فى الامداد، ويستحيل — فى العقول — أن يكون صانعه جائزا مثله، وإلا لكان مفتقرا مثله. ويتسلسل الفقراء إلى غير نهاية، ولو تسلسل الفقراء إلى غير نهاية فمن ذا الذى أمدهم إيجاداً وإمداداً إلا الغنى بنفسه (والله الغنى وأنتم الفقراء).

ثم إن البارىء الصانع — جل وتقدس — يجب أن يكون مقتدراً على فعله، وهذا أمر تضطر العقول إلى الاذعان له، كما يجب أن يكون مريداً مختاراً لما توقعه قدرته، كما يجب أن يكون عالما بما يريده، ويستحيل أن يتصف بهذه الصفات من ليس حيا، وبذلك تثبت للصانع القادر المريد العليم صفة الحياة.

إن العالم — كما يقول أبو منصور الماتريدى — لو كان هو صانع نفسه لما كان وقت أحق به من وقت، ولا حال أولى به من حال، ولا صفة أليق به من صفة، فإذا رأينا العالم وقد اختلفت فيه الأوقات والأحوال والصفات فهذا دلالة على أن لم يكن بنفسه(١).

فالعالم لو كان هو صانع نفسه لكانت أوقات العالم المختلفة وقتاً واحداً، لأنه لا يوجد الأوقات المختلفة إلا مريد مختار، وكيف يختار العالم لنفسه، وهو الطبيعة الجامدة الصماء؟

والعالم لو كان صانع نفسه لكان على صفة واحدة، لأنه لا يوجد الصفات المختلفة إلا مريد مختار، وكيف يختار العالم لنفسه، وهو الكتلة المادية الصلدة الجاسية؟

ثم يضيف أبو منصور إلى ذلك كله إضافة جد هامة، فلو كان العالم

---

(١) الماتريدى: التوحيد ص ١٧.

هو الذى يقرر ما يكون عليه من أحوال وصفات، لاختار لنفسه أحسن الصفات والأحوال وأكثرها خيرية، فيبطل بذلك وجود الشرور والقبائح، فدل وجود الشرور والقبائح فى العالم على أن وجوده بغيره(١) .

نقول إنها إضافة جـد هامة لأنها تلفت النظر إلى بطلان القانون الماركسى الذى يدعى « نفى النفى » .

فهذا القانون يعبر عن محاولة الماركسيين إناطة التغير بالمادة وحدها دون تأثير من خالق ، فالمادة تحمل فى باطنها نقائضها ، والجديد « ينفى » القديم ، نتيجة للتطور الباطنى الذاتى للمادة ، ثم يصير الجديد «قديماً» لينفيه «جديد» آخر ، وهكذا .

غير أن هذا القضاء على القديم ليس قضاءاً مبرماً ، ولكنه «احتفاظ» بأحسن ما فيه ، أو أنه ليس قضاءاً عليه بمقدار ما هو «تمثل» له ، وارتفاع به إلى «الجديد» ، أو إلى النوع الأعلى(٢) .

لو كان الأمر كما تدعيه الماركسية لما كان ثمة تقهقر كونى على أى نحو من الأنحاء، لما كان ثمة قحط وجدب ، ولا أوبئة ولا مجاعات ولا كوارث .

لو كان الامر كما تدعيه الماركسية لكان العالم على أحسن الصفات والاحوال وأكثرها خيرية — على حد تعبير أبى منصور — ولم لا والعالم هو الذى يختار لنفسه ؟

لو كان الأمر كما تدعيه الماركسية لما وجد الشر والقبح فى العالم على أى نحو من الأنحاء ، ثم ، هو « الأحسن » للمادة ؟ وبأى مقياس تقيسه ؟

---

(١) أبو منصور الماتريدى: المصدر السابق نفس الصحيفة .

(٢) إيفاينسيف : الفلسفة الماركسية ص١١٩-١٢٨ - بالإنجليزية، وأيضاً دافيد جست : الفلسفة المادية الجدلية ص٢٦-٢٨.

ونضيف نحن إلى ما قاله الماتريدى ، أن كون العالم كرى الشكل مثلا لا يمكن أن يكون من اختيار العالم نفسه، وإلا لكان موجوداً ليختار قبل أن يوجد ، وكون العالم على حال من الملاءمة لحياة البشر لا يمكن أن يكون من إختيار العالم نفسه ، وإلا لكان موجودا قبل إيجاد نفسه ليختار هذه الملاءمة دون ضدها ؛ وتعاقب الأوقات والفصول فى العالم على هذا النحو المعين لا يمكن أن يكون من اختيار العالم نفسه ، وإلا لحدث الاختيار قبل حدوث الأوقات والفصول ، فيكون العالم موجوداً قبل أن يكون موجوداً ، وواضح ما فى هذا كله من البطلان .

(الذات والصفات)

فصـــل

إعترف كل من انتمى إلى الإسلام بـكونه تعالى حيا عالما قادرا، ثم نفى العــلم والقدرة والحياة طوائف، وطال النزاع فى ذلك بين الفرق، وتفاقم الخطب، وانتهى الغالون إلى التكفير والتبرى.

والقول فى ذلك قريب المدرك عندنا فنقول : إذا وصفتم البارى بكونه قادراً حيا عالما فلا معنى للعلم إلا كون العالم عالما، فإذا اعترفتم بكونه عالما فهو العلم بعينه، فسبحان من أغوى أمما فى إعتقاد نفى العلم، وما اعترفوا به من كونه عالما هو عينما أنكروه، فلامعنى للعلم إلا كون العالم عالما بمعلوماته على ما هى عليه.

يعكس هذا النص الموجز لإمام الحرمين روحا تتسم بالبساطة فى قضية تفاقم فيها الخطب وطال النزاع، وأعنى بها قضية زيادة الصفات على الذات أو عدم زيادتها عليها.

ولقد انعكست هذه الروح على الكثيرين من الأشاعرة فيما بعد، فهذا هو الجلال الدوانى يقول بعد أن أفاض فى ذكر المذاهب ومناقضات بعضها لبعض (اعلم أن مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الأصول التى يتعلق بها تفكير أحد الطرفين، وقد سمعت بعض الأصفياء يقول: عندى أن هذه القضية وأمثالها مما لا يدرك إلا بالكشف)(١).

---

(١) الجلال الدوانى على العقائد ص ٣٠٠ ج ١.

ويقول الأمير — من متأخرى الأشاعرة — « ولو اختير الوقف فى هذه المسألة لكان أنسب وأسلم من افتراء الكذب على الله تعالى ، وماذا على الشخص إذا لقى ربه جازما بأنه على كل شىء قدير ، مقتصرا عليه ، مفوضا علم ما وراء ذلك إليه »(١) .

بل إن الرازى نفسه — وهو واحد ممن خاضوا أغمار هـــذه القضية خوضا عميقا — يقرر أن « عقول البشر قاصرة على الوصول إلى هـــذه المضايق »(٢) .

لقد أنكر المعتزلة الصفات الزائدة على الذات ، فأكثرهم — كما يقول الأشعرى — قائلون بأن الله تعالى عالم قادر حى بذاته ، لا بعلم وقدرة حياة(٣) . ذلك لأنه لو كانت لله جل وتعالى صفات فلابد أن تكون « أزلية » كما قال الكلابية(٤) ، أو قديمة(٥) كما قال الأشاعرة ، فذلك يوجب فى نظر المعتزلة أن تكون تلك الصفات القديمة مثلا لله تعالى فى القدم ، والقدم أخص وصف له تعالى ، لأنه — سبحانه — إنما يخالف غيره بكونه قديما .

---

(١) حاشية الأمير على الجوهرة ص ٨٠.

(٢) الرازى : معالم أصول الدين ص ٥٨.

(٣) الأشعرى : مقالات ص ٢٤٤ حـ ١.

(٤) يقول القاضى عبد الجبار : إن ابن كلاب وصف الصفات بأنها «أزلية» وأراد بالأزلى القديم ، لأنه لما رأى المسلمين متفقين على أنه لا قديم إلا الله تعالى لم يتجاسر على إطلاق القول بأن الصفات أيضا قديمة — شرح الأصول الخمسة ص ١٨٣.

(٥) يقول القاضى أيضاً : وحين نبغ الأشعرى أطلق القول بأنه تعالى يستحق تلك الصفات لمعان قديمة . ص ١٨٣ أيضاً .

إنه لا شيء سوى القدم يصلح — فى نظر المعتزلة — أن يكون فيصلا للتفرقة بين الله تعالى وبين من سواه ، فلا يجوز أن يكون مجرد كونه « ذاتا » هو فيصل التفرقة ، لأن غيره من الذوات يشاركه فى الذاتية ، كما لايجوز أن تكون صفات الأفعال مثل كونه تعالى محسناً متفضلا رازقا هى فيصل التفرقة بينه تعالى وبين من سواه ، لأن المخالفة كانت ثابتة فى الأزل بغير وجود من يحسن إليهم سبحانه أو يتفضل عليهم أو يرزقهم ، فلم يبق مايصلح أن يكون فيصلا للتفرقة سوى وجوب وجوده جل وتعالى ، والمرجع بالقدم — على حد تعبير القاضى عبد الجبار — ليس إلا وجوب الوجود(١) .

هذا هو عماد الأدلة الإعتزاليـة على نفى الصفات . وما عدا ذلك(٢) ،

---

(١) القاضى عبدالجبار : المصدر السابق ص١٩٦ — ١٩٧ . والشهرستانى: الملل والنحل ص ٥٥ ج ١ بهامش الفصل ، وينبغى ههنا أن نلفت النظر إلى أن الإهتمام بقضية القدم على هذا النحو الذى بسطه عبد الجبار هو مذهب المتأخرين من المعتزلة ، وعلى الأخص منذ الجبائى ، فمعمر بن عباد السلمى — مثلا — لم يعط لقضية القدم مثل هذا القدر من الإهتمام ، فالقديم عنده من أسماء الإضافة ، و كذلك الحادث ، أى أنهما عنده مثل الفوق والتحت ، فلا يتحقق فوق بلا تحت ، ومعنى هذا القول — كما يستنتج إمام الحرمين — أن وصفه تعالى بالقدم لا يتحقق قبل حدوث الحادثات . . قارن الشامل ص ٢٥٢ — ٢٥٥ ومقالات الإسلاميين ص٢٠١ جزء أول ، والملل والنحل للشهرستانى ص ٨٦ ج ١ بهامش الفصل .

(٢) قارن أيضاً : المصدر السابق ص ١٩٥ وما بعدها حيث يدلى القاضى بحجج طويلة معقدة أجاب عنها الأشاعرة تفصيلا .

من أدلتهم فإنما هو حجاج جدلي يحاولون به تدعيم تلك القضية الجذرية ، وهي انفراده تعالى بالقدم .

فالمعتزلة وقد رأوا بعض فرق النصارى تشبه قدم الأقانيم بقدم الصفات كانوا يريدون أن يتجنبوا القول بالصفات القديمة كيما يخلص لهم مبدأ التوحيد الذي يعدونه الأصل الأول من أصولهم الخمسة(١) .

في مقابل ذلك انتهض الأشعري ولسان حاله يقول للمعتزلة : لا تسلموا للنصارى أن قدم الصفات يعني تعدد القدماء ، فالصفات ليست « غير » الذات ، فالفعل المحكم مثلا يدل على أن لفاعله علماً بما فعله ، وليس معنى هذا مطلقا أن « العلم » غير العالم ، إذ أن معنى المغايرة هو « جواز مفارقة أحد الشيئين المتغايرين للآخر على وجه من الوجوه » ، وبالقياس على ذلك فإن علم الباري وقدرته يستحيل أن تكون « غيره » ، لأنها لا تفارقه

---

(١) ولقد كان هجوم ابن حزم على الأشاعرة في هذه المسألة أشد ضراوة وأكثر عنفا من هجوم المعتزلة ، فقول الأشاعرة — كما يقول ابن حزم — «لا يحتاج في رده إلى أكثر من أنه شرك مجرد وإبطال للتوحيد، ونصرانية محضة،مع أنها دعوى ساقطة بلا دليل أصلا ، وما قال بهذا أحد قط من أهل الإسلام قبل الثلاثمائة عام ، فهو خروج على الإسلام ، وترك للإجماع المتيقن ، وما كنا نصدق أن من ينتمي إلى الإسلام يأتي بهذا ، لولا أنا شاهدناهم وناظرناهم ، ورأينا ذلك صراحاً في كتبهم» — الفصل ص ١٣٥ وما يليها ح ٢ .

ومثلما فعل ابن حزم فعل ابن رشد أيضاً . . قارن مناهج الأدلة ص ١٦٥ — ١٦٦ .

البتة ، وبالمثل أيضاً فإن العلم والقدرة لا يصح أن تكون أيضا «عين» ذاته تعالى ، لأن كون العلم عين ذاته يعنى أن ذاته علم ، ويستحيل أن يكون ذاته — لوكانت هى العلم — عالماً .

فصفات المعانى — كالعلم والقدرة — عند الأشعرى ليست عين الذات وليست غير الذات،أى ليست هى هو ، وليست هى غيره، كما يقول التعبير الشهير .

فليست تلك الصفات « عين » الذات ، أو ليست «هو » ، لأنه لا يجوز أن يكون علم الله تعالى هو الله تعالى — وهـذا هو ما التزمه أبو الهذيل العلاف من المعتزلة(١) — وإلا لكان العلم عالما ، والقدرة قادراً.

وليست « غير » الذات ، أو ليست هى غيره ، لأن المغايرة تعنى جواز الإنفكاك والمفارقة ، وهـذا ما لا يجوز بين الذات وصفاتها الأزلية(٢) .

هذا الحل الذى أدلى به الأشعرى لم يكن اختراعاً مبتكراً من عند

---

(١) والأشعرى يقرر أن العلاف حين يقول بأن علم الله تعالى هو الله تعالى يلزمه أن يقول ياعلم اغفر لى وارحمنى ص ١٣ الإبانة ، والمقالات : ص ٢٤٤ حـ ١ ، والملل والنحل ص ٦٣ حـ ١ بهامش الفصل .

(٢) الأشعرى : اللمع ص ٢٦ وما بعدها ، والإبانة ص ٤٢ ، والفرق بين الفرق ص ٧٦ ، والأشعرى لحمودة غرابة ص ٩٤ وما بعدها، على أن إمام الحرمين يذكر بعد إيراده لمعنى المغايرة عند الأشعرى (وليس ذلك من القواطع عندى ، إذ لا تدل عليه قضية عقلية ، ولا دلالة قاطعة سمعية) — الإرشاد ص ١٣٧ .

نفسه ، بل إنه ليعود فى أصوله الأولى إلى الأمام الجليل أحمد حنبل ، ففى عصره أثيرت مشكلة تعدد القدماء من خلال محنة خلق القرآن ، لا على النطاق الفكرى وحده، بل على النطاق السياسى أيضاً،وقد لقى هو من جراء ذلك أذى كثيراً.

يقول الإمام أحمد فى « الرد على الجهمية » :

قالت الجهمية — لما وصفنا الله تعالى بهذه الصفات — إن زعمتم أن الله ونوره، والله وقدرته ، والله وعظمته ، فقد قلتم بقول النصارى حين زعمتم أن الله لم يزل ونوره ، ولم يزل وقدرته .

قلنا : لا نقول إن الله لم يزل ونوره ، ولم يزل وقدرته، بل قلنا : لم يزل الله بقدرته ونوره.

فقالوا — يعنى الجهمية — لا تكونوا موحدين أبداً حتى تقولوا : كان الله ولا شىء معه.

فقلنا : نحن نقول كان الله ولا شىء معه ، ولكن إذا قلنا إن الله لم يزل بصفاته كلها أليس إنما نصف إلها واحداً بجميع صفاته ؟

وضربنا لهم مثلا فى ذلك فقلنا : أخبرونا عن هذه النخلة أليس لها جذع وليف وسعف وخوص، مع أن اسمها اسم واحد ، وما سميت نخلة إلا بجميع صفاتها ؟ فكذلك الله تعالى — وله المثل الأعلى — بجميع صفاته واحد.

أليس قد سمى الله تعالى الوليد بن المغيرة وحيداً حين قال « ذرنى ومن خلقت وحيداً، ومع ذلك فقد كان هذا الذى سماه وحيداً له عينان وأذنان

وشفتان ويدان ورجلان وجوارح كثيرة، وقد سماه الله تعالى وحيداً بجميع صفاته ... ولله المثل الأعلى(١) .

ومهما يكن من شيء فقد أخذ أخلاف الأشعرى بهذا الحل الذى أدلى به لقضية زيادة الصفات ، وصوروه بعبارات شتى .

فجزء الشيء مثلا هو ليس « عين » الشيء ، لأن الشيء يشمله ويشمل غيره ، وليس « غير » الشيء ، وإلا لما كان جزءاً له ، واسم الله تعالى كما يقول الغزالى :

لا يصدق على ذات عارية عن صفات الإلهية ، وإنما يصدق على الذات والصفات معا ..

فإذا قلنا إن صفة العلم ليست « غيره » جل وتعالى فنحن مصيبون كل الصواب ، لأن اسم الله تعالى يصدق على الذات والصفات معاً ، وإذا قلنا إن صفة العلم ليست عين ذاته جل وتقدس فنحن أيضاً مصيبون كل الصواب ، لأن الصفة الواحدة — ليست هى مجموع الذات والصفات معاً — على حد تعبير الآمدى — بل إن الصفات كلها ليست هى مجموع الذات والصفات معاً .

فجزء معنى الشيء — كما يقول الآمدى بحق — ليس هو غيره ، وإلا لفهم دونه ، ولا هو عينه ، وذلك لافتقاره إلى غيره(٢) .

---

(١) ابن تيمية : منهاج السنة ص٢٢٤ حـ١ ، وقد أشار السعد إلى طرف من كلام الإمام أحمد : المقاصد ص٥٤ حـ٢ .

(٢) أصل هذا التقرير للغزالى : الإقتصاد ص ٢٧٩ وما بعدها =

ولقد أصاب ابن تيمية كبد الحقيقة حين فطن فى ألمية إلى أن مبعث المشكلة من أساسها هو الإبهام والغموض الذى يحيط بمصطلح « الذات » ، فكلمة « الذات » إنما هى تأنيث لكلمة « ذو » بمعنى « صاحب » ، وهى إذن لا تستعمل — مذكرة أو مؤنثة — إلا مضافة إلى ما بعدها ، أى ذات وجود ، ذات قدرة ، وذات علم ..

فأصل معنى الكلمة لا يتصور فيـــه انفصال الصفات أو غيريتها بوجه من الوجوه ، أى لا يتصور فيه ذات عرية من الصفات ، وإنما ذلك فعل الذهن المتخيل الذى قد يتخيل المستحيل .

فالصفة إذن ليست « عين » ذات الموصوف ، تلك التى قد يتخيلها الذهن عرية مجردة عن الصفات ، بل هى غيرها ، أى غير تلك الذات المجردة المتخيلة .

والصفة أيضاً ليست « غير » الموصوف ، لأن الموصوف بصفاته شيء واحد غير متعدد .

فإذا قلت « أعوذ بالله » فقد عذت بالذات المقدسة الموصوفة بصفات الكمال ، تلك التى لا تقبل الإنفصال عن الذات الموصوفة بهـــا بوجه من الوجوه .

= ولعل الإمدى قد استقاه منه غاية المرام ص ١٤٦ — ١٤٧ ، كما أن الماتريدية قد أخذوا برأى الأشاعرة بدون زيادة تذكر ، قارن البياضى : إشارات المرام ص ١١٨ — ١١٩ .

فنحن نقول — كما قال ﷺ — أعوذ بعزة الله وقدرته من شر ما أجد وأحاذر، ونحن نقول — كما قال عليه الصلاة والسلام — اللهم إنى أعوذ برضاك من سخطك، وبمعافاتك عن عقوبتك، ونعوذ بك منك.

ونحن نقول — كما قال ﷺ — أعوذ بنور وجهك الذى أشرقت به الظلمات . . . وفى كل قول من هذه كلها نعوذ به تعالى ذاتاً وصفات، لأن الموصوف واحد ذاتا وصفات(١).

فى ضوء هذا التحليل اللغوى لمصطلح الذات — كما أدلى به ابن تيمية — تنمحى لدينا نحن أهل السنة عقبة تعدد القدماء، تلك التى وقع المعتزلة فى

(١) ابن تيمية : مجموع الفتاوى ص ٩٧ وما بعدها مجلد ٦ ومنهاج السنة ص ٢٣٦ حـ ٢، والتدمرية ص ٤٧، وابن أبى العز : شرح الطحاوية ص ١٣٠ وما بعدها، بل إن ابن تيمية يرى أن لفظ « الذات » مقطوعا عن الإضافة معرفاً بالألف واللام ليس من ألفاظ العربية العرباء، بل هى لفظ مولد، ولذا أنكرها ابن برهان، وابن الدهان وغيرهما.

ويرى أيضاً — ومعه كل الحق — أن مبعث المشكلة كلها هو تسليم الصفاتية بهذه اللفظة المقطوعة عن الاضافة، المعرفة بالألف واللام، ومن المثير للدهشة — فى هذا الصدد — أن عباد بن سليمان المعتزلى — قد توصل إلى قريب مما انتهى إليه ابن تيمية، وإن كان يختلف معه فى النتائج — فلقد أحس عباد أن مصطلح الذات هو مبعث المشكلة، ومن ثم فقد كان — كما ينقل الأشعرى — مقالات ص ٢٤٥، ٢٤٦ جـ ١ ينكر ذكر الذات، وينكر تسمية القدرة والعلم صفات حتى لا يوهم ذلك انفصالا، بل كان يقول - كما يروى الأشعرى أيضاً — إن قولنا إنه تعالى عالم معناه إثبات اسم الله تعالى، ومعه علم بمعلوم وقولنا قادر إثبات اسم الله تعالى، ومعه علم بمقدور.

أحابيلها، وتسلم لنا نصوص الكتاب والسنة التى أثبتت لله جل وتعالى علما وقوة ورضا وسخطا، ومعافاة وعقوبة، كقوله تعالى (أنزله بعلمه) وكقوله تعالى (وماتحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه) وكقوله تعالى (إن الله عنده علم الساعة) وكقوله جل شأنه (إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين) وكأقوال النبى ﷺ التى ذكرناها منذ قليل.

وفى ضوء هذا التحليل أيضاً تصبح المشكلة التى أثارها المعتزلة من أن إثبات صفات قديمة لله تعالى يضارع ماقالت به النصارى من إثبات أقانيم قديمة مشكلة زائفة مصطنعة من أساسها، لأننا أعنى مثبتة الصفات - لانقول بذوات قديمة، بل نقول بذات واحدة متصفة بصفاتها الكمالية، فأين هذا من ذلك؟(١)

فماذا إذن عن النص الذى ذكره إمام الحرمين فى النظامية؟

يقول إمام الحرمين ما مفاده: إننا لو رجعنا إلى أقاويل المعتزلة لوجدناهم يعترفون بأنه تعالى قادر بذاته، حى بذاته، عالم بذاته؛ فكأن اعترافهم هذا إن هو إلا اعتراف بأن ذاته تعالى مستلزمة لأن يكون له قدرة، وحياة وعلم.

فالعلم — كما يقرر إمام الحرمين — ليس إلا كونه تعالى عالما، إذ

---

(١) بل إن ابن تيمية يضيف إلى ذلك إضافة هامة، وهى أن الله تعالى لم يكفر النصارى بقولهم بثلاثة قدماء، بل لقولهم بثلاثة آلهة، بدلالة قوله تعالى (ومامن إله إلا إله واحد) وقوله تعالى (وإذ قال الله ياعيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذونى وأمى إلهين من دون الله)، ولا يعنى هذا تسليم ابن تيمية بوجود قدماء متغايرة متفاصلة هى الصفات، كما عرفنا من تفرقته اللغوية الهامة — قارن ص ٢٣٦ ومابعدها — منهاج السنة.

يمتنع ضرورة أن يكون من لاعلم له : عالما ، وأن يكون من لاقدرة له : قادراً ، وأن يكون من لاحياة له :حيا، كما يمتنع أن يكون من لاصلاة له : مصليا ، أو يكون من لاصوم له : صائما.

إذن فالخطب يسير ، والقضية قريبة المدرك ، لأن محصول كلام المعتزلة مؤد إلى إثبات العلم للعالم .

وسبحان من أغوى المعتزلة حتى اعتقدوا نفى العلم مع أن مااعترفوا به - أي كونه تعالى عالما - هو عين ماأنكروه وهو « العلم » - كما يقول إمام الحرمين(١)

---

(١) مما تجدر ملاحظته ههنا أن هذا الرأى الذى أدلى به إمام الحرمين فى النظامية يومىء إلى نفيه للحال ، وبذلك يكون هذا الرأى المتسق مع نفيه للحال هو ثانى رأيين له ، ففى الرأى الأول يثبت الجوينى الحال الذى هو واسطة بين الموجود والمعدوم ، وبناء على ذلك تكون العالمية معللة بالعلم، أى أن كونه تعالى عالما (أو العالمية) متوقفة على إثبات صفة العلم له تعالى ، ولقد أنكر نفاة الصفات على أصحاب هذا الرأى أنهم جعلوه - جل وتعالى - مفتقراً فى كونه عالما إلى ثبوت معنى هو العلم ، وفى الحق أن هذا مجرد ادعاء ، فبتقدير أن كونه تعالى عالما مفتقر إلى العلم فليس فى هذا إثبات افتقار له تعالى إلى غير ذاته ، لأن ذاته مستلزمة للعلم ، والعلم مستلزم لكونه تعالى عالما ، فذاته هى الموجبة لهذا وذاك ، بل إن إيجاب ذاته للعلم وللعالمية معاً فيه من الكمال أعظم من إيجاب ذاته لأحدهما وحده كما أشار إلى ذلك ابن تيمية بحق .

فإنكار نفات الصفات على المثبتين للحال بأن تعليلهم لكونه تعالى عالما بصفة العلم مؤد إلى الافتقار إنما يكون حقا فيما لو كان تعالى مفتقرا إلى ماهو خارج عن ذاته ولكن هيهات =

فى نفس هذا الخط الذى يضيق شقة الخلاف يسير صاحب المواقف ، وذلك حين يحلل قول المعتزلة بأن صفاته تعالى عين ذاته .

يسأل صاحب المواقف نفسه : كيف يمكن تصور أن صفة الشىء عين حقيقته ، مع أن كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته لصاحبه ؟

ثم يجيب قائلا : ليس معنى ما ذكروه أن هناك ذاتا ، ولها صفة ، وهما

= فكأن مآل كلام مثبتى الأحوال هو أنه تعالى لا يكون عالما حتى يكون له علم ، وهو عالم قطعا ، فله علم ، وكأنهم يجعلون ذلك من باب الاستدلال بكونه تعالى عالما على ثبوت العلم له .

أما فى الرأى الثانى الذى ينفى الجوينى فيه الحال — وهو ما أثبته هنا فى النظامية — فلا يقول بأن العالمية معللة بالعلم ، بل يقول إن العلم هو كونه تعالى عالما .

فالحاصل أن أهل السنة — من مثبتى الحال ونفاته معا — اتفقوا على كونه عالما (أى العالمية) لكن مثبتى الحال منهم جعلوها — أى العالمية — متوقفة على العلم معللة به ، أما نفاة الأحوال فلا يقولون بها — أى بالعالمية — كواسطة بين الذات والعلم ، بل يقولون إن كونه تعالى عالما هو العلم بعينه — كما قرر إمام الحرمين هنا — قارن : المحصل ص ١٨٠ وما بعدها ، والمواقف ص ٤٨ ج ٨ ، والمقاصد ص ٥٦ ج ٢ ، ومنهاج السنة ص ٢٣٤ — ٢٣٥ ج ١ ، والدسوقى على أم البراهين ص ١١٩ .

وبناءاً على هذا التقرير الأخير فلا ينبغى أن نأخذ ما قاله إمام الحرمين فى الشامل والإرشاد من إثباته للحال على أنه الرأى الأخير له ، بل يحق لنا اعتبار أن نفيه للحال هو رأيه الأخير . قارن الشامل ص ٦٣١ ، والإرشاد ص ٨٠ وما يليها — والتسعينية لابن تيمية ص ٢٢٣ .

متحدان حقيقة ، بل معناه أن ذاته تعالى يترتب عليها ما يترتب على ذات وصفة معا .

فذاتك — مثلا — ليست كافية فى إنكشاف الأشياء لك ، بل أنت محتاج فى ذلك إلى صفة العـــلم التى تقوم بك ، بخلاف ذاته تعالى ، فإنه لايحتاج فى إنكشاف الأشياء وظهورها عليه إلى صفة تقوم به ، بل الأشياء كلها مكشوفة له لأجل ذاته سبحانه ، فذاته تعالى بهذا الاعتبار حقيقة العلم ، و كذا الحال فى القدرة ، وعلى هذا تكون الذات والصفات متحدة فى الحقيقة ، متغايرة بالاعتبار والمفهوم ، ومرجع ذلك إذا حقق إلى نفى الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها(١) .

وبهذا التقرير يتبين أن المعتزلة لا ينفون الصفات بمعنى نفى ترتب آثارها ونتائجها عنه تعالى ، بل ينفون أن تكون تلك الصفات معانى زائدة على الذات كما قال الأشاعرة ، وحقيق بخلاف كهذا أن لا يكون مبعثا للتفكير أو التبرى كما قال إمام الحرمين بحق(٢) ، لأن المعتزلة بإثباتهم لكونه تعالى عالماً قادراً مضطرون إلى إثبات الصفات له سبحانه ، وبذلك يكون الخلاف منحصراً فى إثبات « زيادتها » على الذات ، ولعل إمام الحرمين قد أصاب حين أغضى عن ذكر هذه الزيادة التى قد تكون مبعثا للخلاف .

ولقد كان نظر الإمام الشافعى ثاقبا حين عبر عن هذا المعنى بقوله : اعلموا أن البارى تعالى عالم بعلم ، حى بحياة ، قادر بقدرة ، سميع بسمع ، بصير ببصر ، متكلم بكلام ، باق ببقاء ، وهذه صفات أزلية موجودة

---

(١) شرح المواقف ص ٤٧ ح ٨ .

(٢) ولو أنك قارنت هذه الروح المتسامحة التى أبداها الجوينى بالعنف والشدة والمسارعة إلى التفكير عند ابن حزم — فى هذه القضية عينها — لأخذت الدهشة بمجامعك أخذاً . قارن الفصل ص ١٣٥ ح ٢ وما بعدها .

بذاته ، ليست بعرض ولا محدثة ، لم يزل ولا يزال بهذه الصفات » ، ثم يتابع قائلا « وما أثبتنا من الصفات للبارى فهى صفات موجودة بذاته تعالى ، فلا تقتضى أن تكون مثله »(١) .

وفى نفس الخط الواضح الذى يضيق شقة الخلاف يسير الفخر الرازى حين يقول : إن المعتزلة وإن بالغوا إنكار إثبات القدماء لكنهم قالوا به فى المعنى ، لأنهم قائلون بالأحوال الخمسة المذكورة باعتبارها ثابتة فى الأزل مع الذات ، والثابت فى الأزل على هذا القول أمور قديمة ، ولا معنى للقديم إلا ذلك ، وأما القول بقديم سوى ذات الله تعالى وصفاته فقد اتفق المسلمون على إنكاره(٢) ، وإن كان الفخر الرازى قد وسع شقة الخلاف من زاوية أخرى(٣) .

وفى نفس هذا الخط الذى يضيق شقة الخلاف يسير ابن تيمية أيضا حين يقول (ومن تدبر كلام أبى الحسين البصرى — وهو من حذاق

---

(١) الشافعى : الفقه الأكبر صـ ١٨ — ١٩ ط الخانجى ، وعباراته نفس عبارات الباقلانى تقريبا : الانصاف صـ ٧٣ .

(٢) المحصل صـ ٨٣ ، قارن شرح المقاصد صـ ٩٦ جـ ١ حيث يضيف تسامحا آخر فيقول (ولو نوقش فى اللفظ غيرنا الوجود إلى الثبوت) . وأيضا البياضى : إشارات المرام صـ ١٢١ .

(٣) وذلك حين قرر أن هذه الصفات الزائدة مفتقرة إلى الغير وممكنة فى ذاتها ، والذات موجبة لها — قارن أصول الدين صـ ٥٨ ، وأيضا شرح أسماء الله الحسنى صـ ٣٦ ، وكذلك شرح المواقف صـ ٤٩ حـ ٨ ، ولا تكاد تجد واحداً من الأشاعرة المتأخرين إلا وقد رفض هذا القول من الرازى وشنع عليه — قارن مثلا صـ ٥٦ حاشية الأمير .

المعتزلة — وكلام أمثاله(١) — وجده مضطراً إلى إثبات الصفات ، وأنه لا يمكن أن يفرق بين أقواله وأقوال المثبتين للصفات بفرق محصل ، فإنه — يعنى أبا الحسين — يثبت كونه تعالى حيا ، وكونه عالما ، وكونه قادرا ، ولا يجعل هذا هو هذا ، ولا هذا هو هذا ، ولا هذا هو الذات ، وبذلك يكون قد أثبت هذه المعانى الزائدة على الذات المجردة(٢) .

(١) ولعل عباد بن سليمان يقول تقريبا بمثل ما قال به أبو الحسين البصرى — قارن مقالات الإسلاميين ص ٢٤٦ ح ١ .

(٢) منهاج السنة ص ٢٣٥ ح ١ ، ومما تجدر الإشارة إليه ههنا أن ما حكاه ابن تيمية — وكذلك إمام الحرمين — عن قول المعتزلة إنه تعالى عالم بذاته قادر بذاته هو قول أكثر المعتزلة كما ينقل الأشعرى (مقالات ص ٢٤٤ ح ١) فهو قول أبى على الجبائى وابنه أبى هاشم ، بل إن القاضى عبد الجبار قد أرجع قول أبى الهزيل العلاف المتقدم الذكر إلى هذا القول (الأصول الخمسة ص ١٨٣) ، وإن كان الشهرستانى قد فرق تفرقة دقيقة بين قول الجبائى وأكثر المعتزلة ، وهو أنه تعالى عالم بذاته ، وبين قول العلاف ، وهو أنه تعالى عالم بعلم هو ذاته (الملل والنحل ص ٦٣ ج ١ بهامش الفصل) ، وقارن أخيراً : الأشعرى مقالات ص ١٧٨ ج ٢ حيث يرجع قول أبى الهزيل إلى أرسطو طاليس ، والنص الذى ذكره الأشعرى منسوبا إلى أرسطو طاليس هو جزء من كتاب « أثولوجيا » الذى هو جزء من تاسوعات أفلوطين .

مبحث الصفات

(تمهيـــد)

ربما كانت طبيعة العقيدة النظامية كرسالة مركزة ألفها إمام الحرمين لهدف خاص، قد أملت عليه أن يتبع طريقة مميزة فى تناول مسائل العقيدة، تختلف — قليلا أو كثيراً — عما فعله فى غيرها، أو عما فعله غيره — ممن سبقه أو لحقه — من الكاتبين فى هذا العلم .

فإمام الحرمين — هنا — لا يتبع نفس الترتيب المعروف فى التأليف فى هذا العلم ، وقد يعطى لبعض المسائل من الأهمية ما لا يعطيه للبعض الآخر الذى يعطيه درجة أقل من الاهتمام ، أو يذكره مجملا ، أو يضرب عنه الذكر صفحا .

لذلك فقد اقتضت طبيعة هذه الهوامش التى تتناول مبحث الصفات تقديما أو تأخيراً فى بعض نصوص النظامية ، فى ضوء مؤلفات الجوينى الأخرى ، وفى ضوء الترتيب المعهود فى هذا العلم ، بل لقد اقتضت أيضا زيادة بعض الموضوعات التى لم تتناولها النظامية البتة ، أو تناولتها بشكل شديد الإيجاز .

ولا تثريب علينا إن نحن فعلنا ذلك ، فنحن لا نبتغى تحقيق نص النظامية ، بل نبتغى أن نجعل من النظامية باباً نلج منه إلى مسائل العقيدة ذاتها .

لقد رأينا فيما سبق أن إمام الحرمين قد جعل صفات البارى تعالى قسمين : الصفات النفسية ، والصفات المعنوية ، ورأينا أنه قد أدرج فى القسم الأول صفات أربع ، هى القدم ، والقيام بالنفس ، والمخالفة

للحوادث ، والوحدانية ، فلم يعد الجويني إذن صفتي الوجود ، ولا البقاء ضمن الصفات النفسية ، وسنتعرض في هذه الهوامش - إن شاء الله تعالى - لهذه الصفات جميعا ، ما عده إمام الحرمين وما لم يعده ، وما ذكره في النظامية وما لم يذكره ، مع التنبيه على ذلك في كل موضع .

أما القسم الثاني — وهو الصفات المعنوية — فيشمل الصفات السبع المعروفة ، وسوف نتعرض — إن شاء الله تعالى — لها جميعا ، سواء ما ذكره إمام الحرمين في النظامية مفصلا ، أو مجملا ، أو لم يذكره ، مع التنبيه على ذلك في كل موضع ، وعلى الله قصد السبيل .

(الصفات النفسية)

١ — الوجود *

الوجود عند إمام الحرمين هو عين الذات، والعلم به هو علم بالذات، فكيف إذن يعد الوجود صفة إلا على سبيل التوسع والتجوز (١)؟.

فالدليل — كما يقول الآمدى متابعاً نفس الخط (٢) — لم يدل إلا على ما يجب انتهاء جميع الحادثات إليه، وانقطاع تسلسل العلل والمعلولات عنده، وهو غير مفتقر إلى علة خارجة عن ذاته، وهذا هو المعنى بالوجود.

ومن الواضح أن الجوينى ههنا يتابع الأشعرى نفسه، الذى كان — فيما يبدو — أول قائل بأن الوجود هو نفس الذات الموجودة بلا زيادة (٣).

---

* لم يتناول إمام الحرمين فى النظامية هذه الصفة على نحو مستقل.

(١) الإرشاد ص ٣١.

(٢) غاية المرام ص ٤٠ — ٤١.

(٣) فلقد قرر الأشعرى أن «الوجود» لا يزيد شيئا أو وصفا على الذوات المتحققة فى الأعيان، فالذوات المتحققة هى هى بذاتها، كما أن الوجود الذهنى برمته مرفوض عند الأشعرى، ومن ثم فليس للوجود تحقق لا فى الأعيان ولا فى الأذهان، فالوجود — عند الأشعرى — ليس إلا مشتركا لفظيا، أى أنه مجرد اسم، أو لفظ يدل على الاثبات العام الفارغ المحتوى. (شرح المواقف ص ١٥١ — ١٥٥ ح ٢، وشرح المقاصد ص ٦١ وما بعدها ح ١، وحاشية الكلبنوى على الجلال على العقائد العضدية ص ٢٣٣ ح ١).

فالأشعرى إذن — وبفهمنا إياه على هذا النحو — ينكر عدة قضايا:

١ — فهو ينكر شمول الوجود للأشياء واحتواءه عليها، سواء كان

ومهما يكن من شيء فيجب للبارى تعالى أن يكون وجوده لذاته ، لا لعلة خارجة عن ذاته ، أما وجودنا فهو الوجود غير الذاتى ، الفقير إلى وجود المقتدر ، جل اسمه وعز شأنه .

= الوجود هو حقيقة الأشياء ، أو كان مجرد مفهوم عام ذهنى انتزاعى متكثر بإضافته إلى الأشياء حصة حصة كما تصوره الرازى مثلا .

٢ — وهو ينكر انقسام الوجود إلى واجب وممكن ، تلك التفرقة التى قامت عليها الميتافيزيقا عند ابن سينا .

٣ — وهو ينكر فكرة عروض الوجود للماهية ، كما فهمها ابن سينا وبعض المتكلمين .

ومن الجدير بالذكر أن الفلسفة الحديثة على يدى كانط قد انتهت إلى قريب من تلك الاسمية التى اتسمت بها نظرة الأشعرى إلى الوجود ، فعندما أراد كانط أن ينتقد البرهان الأنطولوجى الذى استخدمه أنسلم ثم ديكارت لاستنباط وجود الله تعالى من فكرة الكمال اللازم لتصوره سبحانه ، لجأ — أعنى كانط — إلى القول بأن الوجود لا يصلح أن يكون محمولا على موضوع ، ففكرتنا أو تصورنا لشيء ما لا يزيد شيئا سواء تصورناه موجودا أو معدوما ، فالوجود إذن ليس إلا وضعا عاما ، وليس بمحمول حقيقى . (ريتشارد تايلور : البرهان الأنطولوجى من أنسلم حتى الفلاسفة المعاصرين ص ٥٧-٦٤ بالانجليزية ، وأيضا هربرت شنيدر : أنماط الوجود ص ١٣-١٤ بالانجليزية) .

ومن الجدير بالذكر أن الوضعية المنطقية قد أفادت من إسمية كانط ، ولكنها انتهت منها إلى استبعاد الميتافيزيقا من دائرة الفكر الفلسفى جملة ، بل انتهت منها إلى نتائج ذات خطر بالغ ليس هذا موضع تناولها . (كارناب : استبعاد الميتافيزيقا) ص ٨٣ ضمن مجلد نشره آير بعنوان الوضعية المنطقية ، وكذلك مورتس شليك : الوضعية والواقعية ص ٩٦ ضمن المجلد السالف الذكر — بالانجليزية) .

ويجب لبارئنا جل وتعالى أن لا تقبل حقيقته العدم بوجه من الوجوه، فهو تعالى لم يزل ولا يزال، ولا يجوز عليه الزوال.

وفى الحق أن تأمل ملكوت السموات والأرض وتدبر دقائق الخلق هو البرهان الضرورى على وجود مولانا جل عز وجودا ذاتيا لا يقبل الانتفاء، ولقد أسهم إمام الحرمين فى هذا المضمار بتأمل ملكوت السموات والأرض من زاوية الجواز والامكان، فالعوالم عنده — كما سبقت الاشارة — ممكنة فى ذاتها وصفاتها وأوقاتها، وهذا الامكان فى حد ذاته دلالة على الاحتياج إلى اقتضاء مقتض وتخصيص مخصص.

وقضية الوجود الالهى قضية جد خطيرة إذا تأملنا آثارها فى وجدان البشر وسلوكهم، فمن أيقن بوجوده تعالى لزمه شوق عظيم إليه، وامتثال تام لأمره، وابتغاء كامل لوجهه الأعلى، ومن أيقن بوجوده تعالى — بجلاله وكماله وعظمته — أحسن بضآلة شأنه، وضعف قوته، وقلة حيلته، وجزم بأن الأشياء كلها محركة بتحريكه، مسكنة بتسكينه.

إن الايقان بوجود الحق تعالى — كما يقول الجيلانى(١) — لا يكتمل وفى القلب جماعة من الآلهة، فخوفك من البشر وتأميلك فيهم، ورؤيتك للضر والنفع والعطاء والمنع منهم يعنى نقص فكرتك عن الوجود الالهى، فلا إله إلا الله تحتوى على معنيين، نفى كلى لغيره، وإثبات حقيقى له وحده، فإذا اعتمد القلب على غيره تعالى كان هذا نقصا فى كمال الاثبات.

---

(١) الفتح الربانى ص ٥٧.

(٢) صفة القدم *

الموجودات كلها — كما يقول الباقلانى(١) — على قسمين ، فمنها قديم لم يزل ، وهو الله تعالى وصفاته التى لم يزل موصوفا بها ، ولا يزال ، ومنها محدث لوجوده أول ، أى أنه لم يكن ثم كان ، وهو مايطلق عليه إسم العالم .

فالمباينة كاملة بين القديم والمحدث ، وقد نبه القرآن الكريم إلى هذا بقوله تعالى (أفمن يخلق كمن لا يخلق) .

وفى الحق أن المدارس المختلفة على اتساع الفكر الإسلامى قد أعطت لقضية القدم اهتماما ملحوظاً ، فالصوفية مثلا يربطون بين قضية التوحيد بشكل عام وبين قضية القدم ، وهاهو الجنيد يقول (التوحيد إفراد القدم عن الحدث) ، ويقول (أول مايحتاج إليه المكلف من عقد الحكمة أن يعرف الصانع من المصنوع ، فيعرف صفة الخالق من صفة المخلوق ، أى صفة القديم من صفة المحدث) ، وهاهو الحسين بن منصور يقول (ألزم الكل الحدث لأن القدم له) ، وهاهو القشيرى يقرر أن المتصوفة قد عرفوا ماهو حق القدم ، وتحققوا بما هو نعت الموجود بعد العدم(٢) .

أما الكلاباذى فيذكر أن للتوحيد عند المتصوفة أركاناً سبعة ، تدور كلها حول التفرقة بين القدم الذى هو صفة الصانع ، وبين الحدوث الذى هو صفة المصنوع ، وإعطاء كل منهما مايستحقه من معاملة ، وترك التساوى بين النعوت .

---

* لم يفرد إمام الحرمين لهذه الصفة — فى النظامية — بحثاً مستقلا ، ولكنه تناولها إجمالا من خلال الحديث عن جواز الجائزات وحدوثها ، واستحالة قدمها .

(١) الانصاف ص ١٦ ، ص ٣٠ - ٣٣ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٢ ، وأيضاً الرسالة القشيرية ص ٢٣ - ٤٧ .

ومن ثم فلقد اجتمعت كلمة الصوفية — كما يقرر الكلاباذى أيضاً — أنه تعالى «لم يزل قديماً بأسمائه وصفاته، غير مشبه للخلق بوجه من الوجوه، فلا يشبه ذاته الذوات، ولا صفاته الصفات، ولا يجرى عليه تعالى شىء من سمات المخلوقين الدالة على حدثهم، وهو تعالى لم يزل متقدماً سابقاً على المحدثات، لاقديم غيره، ولا إله سواه(١)».

على أن ميزة الصوفية — فى هذا المضمار — هو أنهم لم يقفوا بتقرير القدم عند حدود العقل المجرد وحده، بل أنهم ربطوا بين القدم وبين السلوك العملى للإنسان برباط متين العرى، فالمعتقد للقدم عندهم يتعدى طور الاقتناع العقلى المجرد الشاحب، إلى طور آخر هو إعطاء كل من القديم والمحدث حقه، فلا ينبغى ثمتئذ أن يعامل أحدهما بما يعامل به الآخر، أو يقف من أحدهما نفس موقفه من الآخر.

أما المعتزلة فقد استأثرت قضية القدم منهم بأكبر قدر من الاهتمام، حتى إنك لتكاد تعثر عليها وراء مذهب المعتزلة بأسره، واضحة بادية حيناً، ومستترة مخبوءة حيناً آخر.

فالقدم عند المعتزلة هو أخص وصف الإله تعالى(٢)، أى أنه الوصف الذى يميزه تعالى عما عداه، ومن ثم فلا يجوز خروجه تعالى عن ذلك

---

(١) الكلاباذى: التعرف ص ٤٧، وص ١٦٠.

(٢) قارن ذلك برأى الغزالى الذى يقول إن أخص وصفه تعالى قدرته على الاختراع والإبداع، ولا يشاركه فيه غيره (رسالة فى المعرفة ص ٤١ تحقيق الدكتور محمود زقزوق)، ثم قارن تفنيد إمام الحرمين لمذهب أصحاب الأخص (الشامل ص ٢٥١ — ٢٥٨).

الوصف بحال ، إذ أنه وصف ذاتى نفسى له(١) ، والموصوف بصفة من صفات النفس لايجوز خروجه عنها البتة ، ومن ثم أيضا فلا يشاركه شيء فى ذلك الوصف الذى هو أخص وصفه جل وتعالى .

إذن فالقدم عند المعتزلة هو أخص وصف الاله ، وهو — جل وتعالى — إنما يخالف مخالفه بكونه قديما ، فلا شيء عندهم — كما ذكرنا آنفا — يصلح أن يكون فيصلا للتفرقة بين الخالق وبين من عداه سوى القدم، إنه لايجوز أن يكون مجرد كونه ذاتا هو فيصل التفرقة ، لأن غيره من الذوات يشاركه فى الداتية، ولا يجوز أن تكون صفات الأفعال مثل كونه تعالى محسنا متفضلا هى فيصل التفرقة ، لأن المخالفة كانت ثابتة فى الأزل دون هذه الصفات ، ولا يجوز أن تكون صفات الذات مثل كونه قادراً عالما حيا هى فيصل التفرقة ، لأن « مجرد وجود » هذه الصفات مشترك بيننا

---

(١) القاضى عبد الجبار : الأصول الخمسة ص ٩٣ وما بعدها، فالقدم — كما يقول القاضى — لايصح أن يكون أثراً من فاعل ، لأنه لو كان كذلك لكان هذا الفاعل متقدما على مفعوله وهو القدم ، والقديم من طبيعته أن لا يتقدمه غيره ، ولا يصح كذلك أن يكون القديم قديما لمعنى ، أى لصفة زائدة على نفس القديم ، لأن تلك الصفة إما موجودة ، وإما معدومة ، ومحال أن تكون تلك الصفة التى تستلزم قدم القديم معدومة ، لأن العدم « مقطعة الأختصاص » كما يقول عبد الجبار ، ومحال أيضا أن تكون موجودة ، لأنها لايجوز أن تكون حادثة ، وإلا لتراخت العلة عن المعلول ، ولايجوز أن تكون قديمة ، لأنها بمنزلة العلة ، والقدم بمنزلة المعلول ، فلو كانت مثله فلا تميز بين العلة والمعلول ، إذهما مشتركان فى قضية القدم — (الأصول الخمسة ص ١٠٧ — ١٠٨) .

وبين القديم تعالى ، فلم يبق — فى نظر المعتزلة — سوى وجوب الوجود ، والمرجع بالقدم — على حد تعبير عبد الجبار — ليس إلا وجوب الوجود .

هذا الاهتمام بقضية القدم إلى هذا الحد المبالغ فيه صبغ فكر المعتزلة بصبغة خاصة ، وكان حجز الزاوية لتفكيرهم فى قضايا أخرى، اختلفوا بها مع جمهور أهل السنة .

فمن أجل عدم المساس بقضية القدم رفض المعتزلة أن يكون اتصافه تعالى بصفات الذات ككونه قادرا عالما ، إنما هو لمعان قديمة ، هى القدرة والعلم ، لأن ذلك يستلزم — فى نظرهم — أن تكون تلك المعانى مثلا لله تعالى فى القدم ، بل إن القاضى عبد الجبار قد أغلظ فى سبيل ذلك القول تهجما على الأشعرى(١) .

ولو أن المعتزلة قد أخذوا مسألة القدم بضرب من السماحة الفكرية لصغت قلوبهم إلى الفرق الذائع بين إثبات قدماء مستقلة وبين إثبات ذات، وصفات لها قديمة .

ومن أجل عدم المساس بقضية القدم انفرد المعتزلة بالقول بأن كلام الله تعالى مخلوق محدث ، أنزله الله تعالى وخلقه فى محل ، إذ لو كان كلامه تعالى قديما لوجب أن يكون مثلا لله تعالى ، لأن القدم صفة نفس ، وهى أخص وصف الالهية ، والاشتراك فى صفة النفس

---

(١) الأصول الخمسة ص ١٨٣ ، وص ١٩٦—١٩٧ ، والآمدى : غاية المرام ص ٤٠ وما بعدها .

يوجب التماثل ، ولا مثل لله تعالى(١) » وسنعرض لهذه القضية في موضعها .

ومن أجل عدم المساس بقضية القدم اختلف المعتزلة عن جمهور المسلمين فى مسألة رؤية الله تعالى فى الآخرة ، فالقديم تعالى لا يجوز عليه أن يكون مقابلا للحاسة ، ولا حالا فى المقابل ، فإثبات الرؤية — فى زعم القاضى عبد الجبار — يؤدى إلى حدوث معنى فيه ، جل شأنه وإلى تشبيهه بخلقه(٢) .

ولو أن المعتزلة قد أخذوا مسألة القدم على غير هذا النحو لصغت قلوبهم إلى أن رؤيته تعالى فى الآخرة ، وهى الثابتة بالنصوص ، لا تستلزم ما تستلزمه الرؤية فى الشاهد ، وكل ذلك مشمول بقوله تعالى (ليس كمثله شىء وهو السميع البصير) .

أما الأشاعرة فقد اهتموا أكبر الاهتمام بقضية القدم كذلك ، بل إنها كانت نصب أعينهم حين بحثوا قضية احتياج العالم إلى الصانع ، فالعالم — فى نظر الأشاعرة — حادث بكل معنى من معانى الحدوث ، الذاتى والزمانى ، والقديم تعالى يجب أن ينفرد ذاتا وصفات بالقدم ، ولا ينبغى للعالم أن يكون فيه أى معنى من معانى القدم ، لأن ذلك يقدح فى احتياجه إلى الصانع القادر المختار .

وها هو الأشعرى — فى البدايات المبكرة للمذهب — يبدأ بيانه لمطلب احتياج العالم إلى صانع باللجوء إلى الشاهد ، فالإنسان يشاهد متقلبا فى أطوار تكوينه ، منتقلا من طور إلى طور ، دون أن يقدر

---

(١) الأصول : ص ٥٢٨ وأيضا ص ٥٤٩ — ٥٥٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٧٦ ، وص ٢٣٢ ، وص ٢٧٥ .

على أن يحدث لنفسه سمعا ولا بصرا ولا جارحة ، وهو كذلك يشاهد منتقلا من حالة الطفولة إلى الشباب إلى الكهولة إلى الشيخوخة ، ولو جهد أن يزيل عن نفسه الكبر والهرم لم يمكنه ذلك ، مما يدل على أن له ناقلا نقله من حال إلى حال ، ودبره على ما هو عليه .

ثم يلمح الأشعرى إلى أن القول بقدم أى جزء من أجزاء العالم — كالنطفة مثلا — يفسد قضية احتياج العالم إلى صانعه ، ويأتى على بنيانها من القواعد ، ومن ثم فقد انبرى لإبطال قدم أى جزء من أجزاء العالم فى حماسة بالغة فقال : لو كانت النطفة مثلا قديمة لم يجز أن يلحقها الاعتمال والتأثير ، ولا الانقلاب والتغيير ، لأن القديم لا يجوز انتقاله وتغيره ، ولا يجوز أن تجرى عليه سمات الحدث(١) .

ويلوح لنا أن الأشعرى بهذا الحديث المجمل قد وضع الاتجاه الأشعرى منذ البداية فى وضع التصدى لموقف الفلاسفة ، وهذا ما فهمه إمام الحرمين بجلاء ، حين قال معلقا على كلام الأشعرى « فتعرضه — يعنى الأشعرى — لذكر النطفة من أوضح الدلائل على رومه الكلام على أصحاب الهيولى القائلين بأن العالم فى الهيولى بالقوة ، والنخلة فى النواة بالقوة ، والإنسان فى النطفة بالقوة(٢) » .

هكذا كانت قضية القدم عند الأشاعرة صنوا لا يفترق عن قضية احتياج العالم إلى الصانع ، فحين يثبت أن لهذا العالم صانعا ، وأن وجود هذا الصانع من ذاته ، لا لعلة ، يثبت — فى اللحظة عينها — قدمه وبقاؤه ،

---

(١) اللمع ص ١٧ — ١٩ ، ودحمودة غرابة : الأشعرى ص ٨٦ — ٨٧ .

(٢) الشامل ص ٢٤٧ .

لأن من ضرورة وجوب الوجود — كما يقول صاحب المقاصد بحق(١) — امتناع العدم أزلا وأبداً.

وبعبارة أخرى فلو لم يكن هذا الصانع الواجب الوجود الذى وجوده من ذاته، أقول لو لم يكن قديما لكان محتاجا فى وجوده إلى موجد غيره، ومن ثم فلا يكون وجوده من ذاته، وحينئذ فلا يكون عالم الممكنات مستندا إلى فاعل وصانع، وذلك محال، لأنه يؤدى إلى التسلسل المحال.

يقول إمام الحرمين (والدليل على القدم أنه تعالى لو كان حادثا لافتقر إلى محدث، وكذلك القول فى محدثه، وينساق ذلك إلى إثبات حوادث لا أول لها(٢)).

ويقول الغزالى متابعا نفس المعنى (ولا نعنى بقولنا قديم إلا أن وجوده غير مسبوق بعدم، فليس تحت لفظ القديم إلا إثبات موجود ونفى عدم سابق، فلا تظنن أن القدم زائد على ذات القديم)(٣).

وهكذا اتفقت كلمة الأشاعرة — وكذلك الماتريدية(٤) — على أن القدم ليس وصفا زائدا على الذات الإلهية القديمة الأزلية، فالواجب الوجود — جل وتعالى — قديم بنفسه، لا بقدم وجودى زائد على ذاته.

---

(١) شرح المقاصد ص ٤٥ ج٢.

(٢) الإرشاد ص ٣٢.

(٣) الإقتصاد — بتحقيق الدكتور مصطفى عمران ص١١٥، وقارن رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص٢٣ وما بعدها.

(٤) البياضى: إشارات المرام ص ١٢٤.

وقد انفرد ابن كلاب بالقول بأنه تعالى قديم بقدم زائد على الذات(١).

---

(١) هو عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان أحد أئمة أهل السنة قبل الأشعرى ، وحجته فى جعل القدم صفة زائدة (كما ذكر الرازى فى المحصل ص٨٤ (وصاحب المواقف ص١٠٩ — ١١٠ ح٨ ، والبياضى : ص١٢٤) أن القديم يطلق على المتقدم فى الوجود إذا تطاول عليه الأمد ، ومنه قوله تعالى (حتى عاد كالعرجون القديم) ، فالعرجون مثلا لا يطلق عليه قديم فى أول حدوثه ، بل بعد ذلك بزمن متطاول ، إذن فقد تجدد له وصف القدم بعد أن لم يكن ، فيكون القدم وصفا وجوديا زائدا على الذات ، وإذا كان الأمر كذلك فى المتقدم فى الوجود فهو كذلك فى القديم الذى لا أول له ، ويرى صاحب المقاصد أن هذا الدليل لا يعول عليه (شرح المقاصد ص٨١ ح٢) .

لكن الطوسى يورد رأى ابن كلاب على نحو آخر ، فينقل عنه قوله إن كل مالا يدخل القـدم فى مفهومه فإذا وصف بالقدم احتيج إلى صفة زائدة عليه ، وهى القدم . (نقد المحصل ص٨٤) .

ويلوح لنا فى هذا المقام عدة أمور :

١ — أن ابن كلاب — وقد شهد طغيان المعتزلة فى عهد المأمون — كان يريد بقوله هذا أن يقف موقف التصدى لمبالغتهم فى التركيز على قضية القدم ، فبينما قال قائل من المعتزلة إن القدم هو الالهية — كما روى إمام الحرمين (فى الشامل ص٢٥١ — ٢٥٨) قال ابن كلاب بأن القدم صفة وجودية زائدة على الذات .

٢ — أن الأشعرى — ومن ثم الأشاعرة — قد أخذوا عن ابن كلاب إطلاقه القديم على المتقدم فى الوجود من جهة ، وعلى ما لا أول له من =

أما إمام الحرمين فقد لمس فى عرضه لقضية قدم البارى تعالى قضية جد هامة ، وهى ارتباط القدم بالزمان ، إن وجود البارى تعالى غير مفتتح ولا مبتدأ ، فهل يعنى ذلك إثبات أوقات متعاقبة لانهاية لها فى طرف الأزل استمر فيها وجوده تعالى ؟

إن العقل البشرى قد اعتاد على أن يربط الوجود المستمر بالأوقات المستمرة ، والأزمنة المتعاقبة ، فلو كان قدمه تعالى يعنى مقارنته لأوقات متعاقبة وآنات مستمرة فى جانب الماضى لكان معنى ذلك أن الزمان بجملته مقارن فى القدم للبارى تعالى ، مما يخرق قضية إنفراده تعالى بالقدم بلا مشارك .

ولقد أجاب إمام الحرمين على هذا التساؤل بإيضاح مفهوم الزمان ، فالأوقات ليست — فى رأيه — سوى تعبير عن موجود يقارن موجودا ، فكل موجود أضيف إلى مقارنة موجود آخر به فهو وقته ، وإذا اتضح

= جهة ثانية — (قارن فى هذا الصدد : إمام الحرمين : الشامل ص ٢٥٩ ، والإرشاد ص ٣٢ ، وإشارات المرام ص ١٢٤) .

٣ — أن أصحاب ابن كلاب قد افترقوا بعده — بصدد هذه القضية — فرقتين، احتذت إحداهما حذو ابن كلاب نفسه، ونفت ثانيتهما كون القدم معنى زائداً . (مقالات الإسلاميين ص ٢٢٦ ج ٢) .

٤ — أن شارح المواقف قد سبقته العبارة حين عد ابن سعيد من الأشاعرة ، فابن سعيد — أو ابن كلاب — قد توفى عام ٢٤٠ هـ ، بينما ولد الأشعرى عام ٢٦٠ هـ حسب رواية ابن عساكر (تبيين كذب المفترى ص ١٤٦) . وسنعود لرأى ابن كلاب هذا بعيد قليل .

هذا فالبارى سبحانه وتعالى موجود قبل الحوادث، متفرد بالأزلية، ولا يقارنه حينئذ موجود غيره من الحوادث، ومن ثم فليس وجوده القديم الأزلى مرتبطا بأوقات، ولا أزمنة، ولا آنات(١).

يقول الشهرستانى - فى نفس النقطة - إن وجود البارى تعالى لا يقال فيه متقدم بالزمان، كما لا يقال فيه فوق بالمكان، ولا يقال مقارن بالزمان، كما لا يقال مجاور للعالم بالمكان، فإن مالا يقبل المدة ذاتا ووجوداً لا يقال له تقدم أو تأخر، أو قارن بمدة أو لا بمدة (٢).

ويقول الآمدى: إن وجوده تعالى ليس بقابل للتقدم أو التأخر بالزمان، وذلك لأن وجوده غير زمانى، كما أنه غير قابل للتقدم والتأخر المكانيين، لأن وجوده غير مكانى. فمعنى كون البارى تعالى متقدما أنه كان ولم يكن معه شىء، ومعنى كون العالم متأخراً أنه كان بعد أن لم يكن، فكل موجود سوى الواجب بذاته - كما يتابع الآمدى - فوجود بعد العدم، وأما البارى تعالى فهو كائن ولا كائن، ومتقدم بالوجود ولا موجود، وما أبدعه لم يكن معه، فهو المنفرد بالأبدية، المتوحد بالسرمدية(٣).

وهاهو الدسوقى يتابع نفس الفكرة قائلا: إن الله تعالى قديم، فوجوده متحقق قبل الزمان والمكان، فلا يتقيد بهما، وحينئذ فلا يقال إن الله تعالى فى الزمان أو فى المكان لئلا يوهم المقارنة، ولئلا يتوهم أن وجوده لا يتحقق إلا مصاحباً لهما(٤).

---

(١) الارشاد ص ٣١ وما بعدها — وقارن حاشية الأمير ص ٦٣.
(٢) الشهرستانى: نهاية الأقدام ص ٣١.
(٣) غاية المرام ص ٢٤٧ و ٢٦٩ ويعتمد الآمدى هنا على ما يسمى تقابل العدم والملكة كما هو واضح.
(٤) حاشية أم البراهين ص ٧٨، وقارن أيضا إشارات المرام للبياضى ص ١١١ ففيها نفس الفكرة.

وقد تلحظ معى فى هذا التقرير أنه يؤكد — فى قضية القدم — على معنى أساسى، هو سلب أولية الوجود، أو سلب افتتاح الوجود، ولعل هذا هو ما حدا بالمتأخرين من الأشاعرة إلى أن يرغبوا عن اعتبار القدم صفة نفسية كما فعل متقدموا الأشاعرة، ولكى يميلوا إلى القول بأن القدم صفة سلبية، بمعنى أن مدلولها عدم أمر لا يليق بالبارى سبحانه(١) .

ولعل هذا السلب أيضا يمكن فهمه من الحديث الشريف الذى رواه البخارى وغيره عن عمران بن حصين رضى الله عنه قال (قال أهل اليمن لرسول الله ﷺ: جئناك لنتفقه فى الدين، ولنسألك عن أول هذا الأمر كيف كان؟ فقال عليه الصلاة والسلام: كان الله عز وجل ولم يكن شىء غيره، وكان عرشه على الماء، ثم كتب جل ثناؤه فى الذكر كل شىء، ثم خلق السموات والأرض) .

ويعلق البيهقى على الحديث قائلا: فقوله (كان الله عز وجل ولم يكن شىء غيره) يدل على أنه لم يكن شىء غيره، لا الماء، ولا العرش، لا غيرهما لجميع ذلك غير الله تعالى، وقوله (وكان عرشه على الماء) يعنى ثم خلق الماء، وخلق العرش على الماء، ثم كتب فى الذكر كل شىء(٢) .

---

(١) ولقد جعل هؤلاء المتأخرون الصفات السلبية خمسا هى: القدم، والبقاء، والمخالفة للحوادث، والقيام بالنفس، والوحدانية، مع ملاحظة أن الصفات السلبية ليست منحصرة فى هذه الصفات الخمس فقط، بل هى أمهاتها الأصول. (الدسوقى ص٧٨، ٧٩، البيجورى ص٣٣، والامير ص٦٣، وشرح الخريدة ص٢٩).

(٢) البيهقى: الأسماء والصفات ص٣٧٥-٣٧٦، ويفهم ابن عربى من الحديث معنى آخر، فهو تعالى مع الأشياء، وليست الأشياء معه، لأن المعية تابعة للعلم، فهو تعالى يعلمنا، واذن فهو معنا، ونحن لانعلمه — جل اسمه — إذن فلسنا معه. (قارن الفتوحات المكية — الأجوبة على أسئلة الحكيم الترمذى السؤال الثالث والعشرون ص٥٦-١)، كما يفهم شارح الطحاوية من الحديث

ومهما يكن من شيء فسواء فهمت صفة القدم على أنها صفة نفسية، أو فهمت على أنها صفة سلبية فهي متضمنة في معنى اسمه تعالى (الأول)، فهو الأول قبل كل شيء بالقدم والأزلية(١).

لكن هل يجوز إطلاق «القديم» عليه تعالى، مع أن معناه واجب له عز وجل عقلا ونقلا، أولا يجوز ذلك، وإنما يقال يجب له تعالى القدم أو عدم الأولية ونحو ذلك، لأن أسماءه تعالى توقيفية ؟

أما ابن حزم فقد سارع إلى الهجوم اللاذع، رافضا أن يسمى الله تعالى بالقديم، فالقديم من صفات المخلوقين، ولا يجوز أن يسمى الله تعالى بالاستدلال، وقد أغنى الله عز وجل عن هذه التسمية بلفظ الأول(٢).

ويتابع شارح الطحاوية ابن حزم، اعتمادا على أنه تعالى له الأسماء الحسنى لا الحسنة(٣).

أما السنوسي فينقل عن أبي عبدالله الحليمي أنه قد عد (القديم) من الأسماء، اعتمادا على الحديث الذي رواه بن ماجة والنسائي، وفيه ما يثبت كون القديم واحداً من التسعة والتسعين(٤).

= معنى آخر، فسؤال أهل اليمن إنما كان عن بدء هذا العالم الموجود، لا عن جنس المخلوقات، لأنهم لم يسألوه عنه، فلا يظن أن معنى الحديث الإخبار بتعطيل الرب تعالى دائماً عن الفعل حتى خلق السموات والأرض، قارن شرح الطحاوية لابن أبي العز ص١٣٩ وما بعدها.

(١) الرازي: شرح أسماء الله الحسنى ص ٣٢٣ وما بعدها، ص٣٥٥.

(٢) ابن حزم: الفصل ص١٥١ — ١٥٢ ج٢.

(٣) شرح الطحاوية ص١١٣ — ١١٥.

(٤) أم البراهين ص ٧٨ — ٩٧.

٣ – صفة البقاء

يجب القطع بأن الله تعالى باق ، وما وجب قدمه استحال عدمه ، فإن القديم هو الذى قضى العقل بوجوب وجوده ، إذ لو كان وجوده جائزاً لوجب الحكم بحدوثه كما سبق تقريره .

إذا كان القدم هو أزلية الوجود واستمراره فى طرف الأزل ، فإن البقاء هو استمرار الوجود فى طرف الأبد .

هكذا تسلم كل خطوة فى بناء العقيدة إلى الخطوة التى تليها فى اتساق وإحكام، فحدوث العالم واحتياجه إلى صانع يسلمنا إلى إثبات القدم لبارئه القدير ، وإثبات القدم للبارى القـــدير يسلمنا إلى إثبات صفة البقاء له جل إسمه .

والعقل الصريح يقضى بصدق تلك القضية المتماسكة (ماوجب قدمه استحال عدمه) فليس فى العقلاء من يجوز عدم القديم ، كما قال إمام الحرمين بحق(١) .

فلنحفر قليلا وراء تلك القضية ليتجلى لنا صدقها وأحقيتها .

١ — إن الموجود القديم الذى لاأول له لو افترضنا عدمه فلابدأن يكون ثمة مقتض اقتضى عدمه ، وهذا المقتضى إما أن يكون ضداً طارئاً ينفى

---

(١) الشامل ص ١٩٤ .

وجود القديم ، وإما أن يكون أحد شروط وجوده قد بطل ، وإما أن يكون ثمة معدماً قد أعدمه .

وليس معقولا أن يكون ثمة ضـد طارىء نفى وجود القديم ، لأن كلامنا فى قديم مستقل قائم بنفسه ، والتضاد إنما يكون بين أمرين قائمين بمحل واحد ، ثم إننا لو قدرنا ضداً مبطلا لوجود القديم فلا يخلو الأمر عن أحد احتمالين، فإما أن يتم عدم القديم قبل تأثير ذلك الضد الطارىء ، وحينئذ فلا أثر لهذا الضد فى إعدام القديم ، لأنه — أعنى القديم — قد انعدم قبل التأثير ، وإما أن يستمر وجود القديم فى أثناء وجود الضد الطارىء (حتى يتمكن من إعدامه) وحينئذ فقد اجتمع وجود القديم ووجود الضد الطارىء معاً ، وحينئذ أيضاً فليس من الممتنع والحال هذه أن يجتمعا فيما بعد ، دون أن ينعدم القديم .

وليس معقولا أيضاً أن يكون شرط من شرائط وجود القديم قد بطل ، لأن هذا الشرط إما أن يكون قديماً أو حادثاً ، فإن كان قديما فهذا هو موضع الخلاف ، وإن كان حادثا فقد تحقق القديم قبل حدوثه ، وبذلك لا يكون ذلك الشرط شرطا مطلقا ، إذ المشروط لا يتعرى عن شرطه .

وليس معقولا كذلك أن يكون ثمة معدما قد أعدم القديم لأن القديم موجود بذاته ، وليس ثمة موجد تعلقت قدرته بإيجاده ، فإذا كان هذا هو حال الإيجاد فكيف يتعلق الإعدام —وهو النفى المحض— بقدرة معدمة(١) ؟

فلقد اتضح لنا إذن أن البقاء صنو القدم ، ومن هذا المنطلق يتضح لنا أيضا أن الأشاعرة كما اختلفوا بصـدد القدم — هل هو صفة زائدة

---

(١) المصدر السابق ص ١٩٥ — ١٩٧ ، الاقتصاد ص ١١٧ وما بعدها والأصول الخمسة ص ١٠٨ — ١٠٩ ، والمسايرة ص ١١ — ١٢ ، والسكلنبوى على الجلال على العقائد ص ٢٨٠ — ٢٨١ .

أو نفسية أو سلبية — فقد اختلفوا نفس الاختلاف بصدد صفة البقاء.

فالأشعرى(١) — وطائفة من الذين معه — قد اعتبروا البقاء صفة وجودية زائدة على الذات(٢)، ولكن طائفة أخرى من الأشاعرة قد قالوا فى البقاء

(١) هذا ما أجمعت عليه أمهات كتب علم الكلام تقريبا ، أنظر مثلا (المحصل ص ١٧٤ ، والمواقف ص ١٠٦ ح ٨ ، والمقاصد ص ٨٩ ح ٢)، أما الشهرستانى فيقول (إن للأشعرى فى البقاء اختلاف رأى) ص ١٢٢ ح ٢ — الملل والنحل — بهامش الفصل.

(٢) نريد أن نشير فى هذا المقام إلى عدة أمور :

أولا : هل كان قول ابن كلاب بأن القدم صفة زائدة، وقول الأشعرى بأن البقاء صفة زائدة مجرد إطلاق للقول على عواهنه ، أو كان لكلا الرأيين مايبرره ؟

نقول : إنه قد كان من الضرورى أن يقال بهذين الرأيين فى العصر الذى قيلتا فيه ، لأن إطلاق مفهوم « واجب الوجود » على البارى تعالى لم يكن سائداً على عصر ابن كلاب والأشعرى ، فقد ثبت لديهما أن للعالم صانعا موجداً ، فكان من الضرورى — بالنسبة لهما — أن يضاف إلى وجوده تعالى صفة «الأولية» ممثلة فى القدم الزائد على الذات، وقد اضطلع بهذه الإضافة ابن كلاب على نحو ما رأينا فى صفة القدم ، وكان من الضرورى أيضا أن يضاف إلى وجوده تعالى صفة « الآخرية » ، ممثلة فى البقاء الزائد على الذات ، وقد اضطلع بهذه الإضافة الأشعرى نفسه.

فلما أن ساد إطلاق مفهوم «واجب الوجود» — بعد عصريهما، وعند أخلافهما من الأشاعرة — بما يستلزمه هذا المفهوم من الأزلية والأبدية :

. . . .

= أصبح من غير الضروري أن تكون ثمة صفة زائدة على الذات هي القدم، أو ثمة صفة زائدة على الذات هي البقاء ، ولقد أعاننا على هذا التفسير ما ذكره إمام الحرمين : « فوجوب الوجود عبارة عن انتفاء جواز العدم ، وليس ذلك براجع إلى ثبوت صفة ، فليس القديم فى وجوب وجوده على صفة ذاتية ، بل المعنى بذلك انتفاء جواز العدم عنه » (الشامل ص ٥١٨) ، كما أعاننا على ذلك إشارة عابرة أوردها الرازى فى المحصل ص ١٧٤ ، وإشارة أخرى أوردها صاحب المقاصد ص٤٥ ح ٢) .

ثانياً : هل يعتبر مفهوم وجوب الوجود مساويا لمفهوم القدم والبقاء؟ من الواضح أن بين المفهومين تلازما ، لأن واجب الوجود لا يكون إلا قديما باقيا ، فلو كان حادثا مسبوقا بالعدم أو ملحوقا به لكان ممكنا مستفاداً من غيره ، وهذا التلازم قد أدى بالبعض إلى القول بترادف المفهومين ، ولكن التفتازانى فى شرحه على العقائد النسفية رفض هذا الترادف ، مع تسليمه بأن المفهومين متساويان فى الصدق على الذات الالهية ، لكن القديم أعم لصدقه على صفات الواجب، لا على الذات فحسب ، أما الصفات فهى عنده — وعند الرازى من قبله — ممكنة فى نفسها واجبة بالاله تعالى ، وهذا ما شنع عليه المتأخرون بشدة ، (قارن الرازى شرح أسماء الله الحسنى ص ٣٠—٣٢ ، والعقائد النسفية ص٩٢—٩٣ ح ١ ، والسيالكوتى على العقائد ص ٢٢٩ ح ١ ، والأمير ص٥٦ و ص١٤٦) وهذه إحدى الزلات الأربع التى وقع فيها الفخر الرازى كما ذكرها السنوسى فى مواضع متفرقة من شرح الكبرى .

ثالثاً : حين قال الأشعرى بأن البقاء صفة وجودية زائدة التزم بقضية

مثلما قالوا فى القدم . فكلاهما صفة نفس للبارى تعالى بدون أن يكون لها معنى زائد على نفس ذاته تعالى ، وبرز هذا بوضوح عند الباقلانى(١) .

=أخرى ، وهى عدم بقاء العرض زمانين ، ذلك لأن البقاء — فى رأيه — معنى وجودى ، والعرض معنى قائم بالجوهر ، فلو بقى العرض فى الزمان الثانى لكان باقيا ببقاء ، وحينئذ يقوم المعنى بالمعنى ، وهو باطل ، ومن ثم فإن العرض ينعدم فى الزمان الثانى بذاته ، ثم الجوهر ينعدم بإمساك الأعراض عنه ، أما الأشاعرة من بعده فقد افترقوا فرقتين ، احتذت إحداهما حذو الأشعرى نفسه ، فى عدم بقاء العرض زمانين ، وإن كانوا قد اختلفوا عنه فى كون البقاء صفة وجودية زائدة ، ومن ثم فقد استدلوا على ذلك بدليلين آخرين أوردهما صاحب المواقف ص ٣٤ — ٣٥ ح ٥ ، وصاحب المقاصد ص ١٣٢ — ١٣٣ ح ١ . أما الفريق الثانى فالأعراض عندهم — ماعدا الأصوات — باقية ، ولعل الفخر الرازى يقف على رأس هذا الفريق الثانى (المحصل ص ١١٤ ، ومعالم أصول الدين ص ٣٤) وتابع معظم المتأخرين رأى الفخر فى بقاء الأعراض (السيالكوتى على النسفية ص ٢٣١ — ٢٣٢) ، وقد انتقد ابن رشد فكرة عدم بقاء العرض زمانين إنتقادا حادا ، ووصف قائلها بأنه « لا يعلم ما فى قوله من التناقض » (تهافت التهافت ص ٢٣٩ وما بعدها — القسم الأول) أما ابن عربى فقد أشاد بها إشادة كبيرة ، ولكنه فهمها فى ضوء نظريته فى تبدل العالم مع تبدل الأنفاس ، (فصوص الحكم — الفص الشعيبى ص ١٨٦ وما بعدها بشرح القاشانى) [.

(١) المحصل ص ١٧٤ ، والمواقف ص ١٠٦ ج ٨ .

وإمام الحرمين(١) ، والرازى(٢) ، والآمدى(٣) .

ثم جاء متأخروا الأشاعرة فاعتبروا البقاء صفة سلبية ، بمعنى أنها تنفى عن البارى تعالى معنى لا يليق بذاته العلية(٤) .

(١) الارشاد ص ٧٨ .
(٢) المحصل ص ١٧٥ .
(٣) غاية المرام ص ١٣٦ .
(٤) الدسوقى ص ٧٩ — ٨٢ ، والأمير ص ٦٢ — ٦٤ .

(٤) المخالفة للحوادث

« فإن قال قائل : لم زعمتم أن البارى تعالى لا يشبه المخلوقات ؟ قيل له لأنه لو أشبهها لكان حكمه فى الحدث إحكمها ، ولو أشبهها لم يخل من أن يشبهها من كل الجهات أو من بعضها ، فإن أشبهها من جميع الجهات كان محدثا مثلها من جميع الجهات ، وإن أشبهها من بعضها كان محدثا من حيث أشبهها ، ويستحيل أن يكون المحدث لم يزل قديما ، وقد قال الله تعالى (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) وقال (ولم يكن له كفواً أحد)(١) .

هكذا استدل الأشعرى على كونه تعالى مخالفا للحوادث ، مرجعا المسألة فى جوهرها إلى قضية التخالف بين القديم والمحدث ، وفى أثره تقريباً سار الباقلانى(٢) ، وفى إثرهما سار إمام الحرمين .

فإمام الحرمين يقول فى النظامية — كما سبق أن نقلنا — إن كل صفة تحتاج فى تحققها إلى مخصص ومقتض ، فهى تثبت للحادث لا للقديم ، لأن هذه الصفة المحتاجة المفتقرة لو ثبتت للقديم لدلت على افتقاره واحتياجه ، وهذا مستحيل فى حق الاله تعالى .

وهو يقول أيضاً فى الارشاد : إذا سئل العاقل عما يستحيل على ربه ، فالعبارة الوجيزة أن يقول : يستحيل عليه كل ما يدل على حدثه ، ويندرج

---

(١) اللمع ص١٩ — ٢٠ ، وقارن الشامل لإمام الحرمين ص ٣٣٧ — ٣٤٣ ، وأيضاً ص ٣٢٩ حيث يفند الجوينى ما قد يرد على كلام الأشعرى هذا من اعتراضات .

(٢) الباقلانى : الإنصاف ص ٢٣ .

فى ذلك استحالة تحيزه وقبوله للحوادث وإفتقاره إلى محل يحله[١] .

وهكذا أصبح الاستدلال على كونه تعالى مخالفا للحوادث بارجاع المسألة إلى التخالف بين القديم والمحدث تقليداً راسخا فى المدرسة الأشعرية حتى عصورها المتأخرة[٢] .

أما أبو منصور الماتريدى فقد إتجه بالاستدلال متجها آخر ، فربط بين صفة المخالفة للحوادث وبين صفة الوحدانية ، فلو أن شيئاً من خلقه — جل وتعالى — شابهه لانتفت وحدانيته »[٣] ، ففى مشابهته تعالى لخلقه نفى لوحدانيته جل وتعالى .

ولئن ربط الأشعرى بين المخالفة للحوادث وبين صفة القدم ، وربط الماتريدى بينها وبين الوحدانية ، فقد كان ذلك كله منصبا على طريقة البرهنة أو إتجاه الاستدلال فحسب ، وإلا فصفة المخالفة للحوادث منبثة فى جميع صفات البارى تعالى ، وبجميع ضروب المخالفة ، فصفاته تعالى مخالفة لسائر الصفات ، كما أن ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات[٤] .

---

(١) الارشاد ص ٦٠ .

(٢) قارن مثلا قول صاحب الجوهرة :

وأنه لما ينال العدم   مخالف برهان هذا القدم

وشروح الجوهرة المتعددة على هذا البيت .

(٣) التوحيد ص ٢٣ .

(٤) ذهب فريق من المعتزلة إلى أن ذاته تعالى تماثل سائر الذوات فى الذاتية والحقيقة ، وتمتاز عنها بأحوال أربعة ، هى الوجوب والحيية والعالمية والقادرية ، وزاد أبو هاشم حالا خامسة سماها الالهية ، والحق=

ونعما يقول الأستاذ أبو اسحاق الأسفرايينى : جميع ما قاله المتكلمون جمعه أهل الحق فى كلمتين :

الأولى : اعتقاد أن كل ما تصور فى الأوهام فالله تعالى بخلافه .

الثانية : إعتقاد أن ذاته تعالى ليست مشبهة بذات ، ولا معطلة عن الصفات(١) .

= — كما قرره مذهب أهل الحق — أن ذاته تعالى تخالف سائر الذوات فى الحقيقة . فلفظ الذات أو عنوان الذات — وإن كان مشترك الإطلاق — لا يعنى التماثل فى الحقيقة ، لكن لا ينبغى أن يفهم من هذا أن المعتزلة يذهبون إلى تشبيه الله تعالى بخلقه ، فالمعتزلة — كما يقرر صاحب المقاصد ص ٩٦ ح ١ — قد بالغوا فى التوحيد ، حتى نفوا زيادة الصفات القديمة على الذات ، لكن المسألة فى جوهرها — كما يلوح لنا — خلاف لفظى ، فالمعتزلة يقصدون من لفظ « الذات » ما يصح أن يعلم ويخبر عنه (نقد المحصل ص ١٥٤ ، وشرح المواقف ص ١٦٠ ح ٨) ، ومن ثم فذات البارى تعالى وذوات الممكنات مشتركة فى هـذا العنوان العام ، لكن حقيقته تعالى تختلف عن حقائق الحوادث بهذه الأحوال الأربعة أو الخمسة ، أما أهل السنة فيعكسون وضع القضية ، فحقيقة البارى تعالى مختلفة عن حقائق الممكنات بدءا وإنتهاءا ، ولكن هذا لا يمنع من أن يوضع لها « عنوان » مشترك ، هو أنها جميعاً ذوات موجودة ، ولقد أجاد صاحب المواقف حين قرر بصدد هذا القول أنه « غلط منشؤه عدم التفرقة بين العنوان وبين الحقائق التى يوضع لها العنوان » ، ولقد أسهب رجالات الأشاعرة فى الرد على هذه المقالة (المحصل ص ١٥٤ ، ومعالم أصول الدين ص ٤٧ — ٤٨ ، ومطالع الأنظار ص ٣٢٥ — ٣٢٦) .

(١) اليواقيت والجواهر ص ٥٨ ح ١ .

ونزيد على قول الأستاذ أن ثمرة هذا الاعتقاد ــ عند أهل الحق ــ هى « وجود تعظيم فى القلب » يمنع من التعطيل والتشبيه، فليس يكفى فى القضية مجرد الاعتقاد العقلى المجرد، بل ينبغى أن يضاف إليه وجود ذلك التعظيم فى الوجدان ، بما يعنيه ذلك التعظيم من تمثل جلال الله تعالى وعظمته ومجده وكبريائه ، فمثل هذه المعانى هى حظوظ العباد من الاعتقاد بهذه الصفة ، إنه تعالى لأعظم من كل عظيم بوجوده الدائم أزلا وأبدا ، وأعظم من كل عظيم فى علمه وقدرته وقهره وسلطانه ونفاذ حكمه ، وأعظم من كل عظيم فى أن العقول لا تصل إلى كنه صمديته ، والأبصار لا تحيط بسرادقات عزه[1] .

---

(١) قارن فى هذا الصدد : الأنصاف ص٣٣، والرسالة القشيرية ص٣٨ ، والرازى : شرح أسماء الله الحسنى ص ٢٥٢ — ٢٥٣ .

نفى الجسمية عنه تعالى(١)

قد يحس القارى المتأمل أن الحديث فى هذه القضية حديث قد مضى زمنه وفات أوانه، فمعتنقوها — فى المحيط الإسلامى — قد ذهبت بريحهم السنون، ولم يبق من آثارهم إلا مادونته كتب المقالات، ونصيب هذا الإحساس من الحق غير منكور، بيد أنه لا ينبغى لنا أن نغفل عن حقيقتين اثنتين فى هذا المقام.

أولاهما أن هذه القضية كامنة وراء إدعاء النصارى بتجسد اللاهوت فى الناسوت(٢)، بل وراء ادعاءات كثير من النحل كالهندوسية والبوذية وما إليهما.

---

(١) تدور فى هذا المجال مصطلحات عدة، كالجسم، والجرم، والجوهر الفرد، فالجرم مايشغل حيزاً من الفراغ، وهو بهذا أعم من الجوهر الفرد الذى لم يتركب مع أمثاله بحيث يقبل الإمتداد والقسمة، وأعم من الجسم المتركب من جوهرين فردين فصاعداً، والقابل الإمتداد والإنقسام، وفى مقابل ذلك فرق المتكلمون بين الحيز والمكان، فالحيز للجرم، جوهراً فرداً أو جسماً، والمكان للجسم الممتد، لا للجوهر الفرد، لأنه ليس بممتد، ولذلك عدل الرازى (فى أساس التقديس ص ٣٢—٣٣) عن نفى الجسمية إلى نفى التحيز قائلا (واعلم أنا إذا دللنا على كونه تعالى ليس بمتحيز فقد دللنا على أنه ليس بجسم ولا جوهر فرد، لأن المتحيز إن كان منقسماً فهو الجسم، وإلا فهو الجوهر الفرد)، ويفرق ابن تيمية بين المكان والحيز، بأن الحيز تقدير مكان، أما المكان فأمر موجود، ومن ثم فمجموع الأجسام ليست فى مكان، بل فى حيز (منهاج السنة ص ٢٤٩ جـ ١).

(٢) إذا أن عيسى عليه السلام لما أختص من بين كافة الناس بإبراء =

وثانيتهما أن هذه القضية تتعلق — فى جوهرها — بشبهات معرفية عامة، قد تتجاوز حدود زمان بعينه أو مكان بعينه، وقد يتوهم أصحاب تلك الشبهات فى بعض ظواهر النصوص ما يسند مدعاهم .

لقد ألمحت فيما سلف إلى بعض جهود إمام الحرمين والآمدى فى كشف الأغوار النفسية للتشبيه .

يقول إمام الحرمين فى هذا الصدد: إن أحداً من البشر لو أراد أن يتصور الأرض برحبها براً وبحراً وجواً لما تمثل منها إلا قدراً صغيراً ومبلغاً يسيراً، وإن أحداً من الأحياء لو فكر فى حياته نفسها، وأراد أن يمثلها فى فكره لتمثلت له الحياة شكلا متشكلا، وهكذا تزل الأوهام عن كثير من المخلوقات، فكيف السبيل إلى أن ندرك بها الرب الذى لا يشبهه شىء، ولا يشبه شيئاً ؟

إذن فمن صفة الإله تقدسه عن التصور، وإنما عرفه من عرفه بصفته، ومن صفته استحالة تصوره، فكيف يستقيم على منهاج الحق من يطلب معرفة من لا يتصور بالتصور ؟ وعن هذا المعنى عبر الصديق رضى الله عنه بقوله: العجز عن الإدراك إدراك(١) .

= الأكمه والأبرص والإنباء عن الغيوب وإحياء الموتى، وكانت هذه الأشياء تقع على حسب قصده واختياره، وهى ليست من قبيل مقدورات البشر، فيجب عند النصارى أن يكون المقتدر عليها متصفا باللاهوت، ومن ثم أطبقت النصارى — كما يقول إمام الحرمين — على أن المسيح إله، وأطبقوا على أنه لا هوت وناسوت، (الشامل ص ٥٩١، والإرشاد ص ٥١، وأيضاً الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار ص ٢٩٨) .

(٢) الشامل ص ٥٢٧ — ٥٢٨ . =

ولقد نقلت لنا كتب المقالات والفرق عن المجسمة أقوالا كثيرة ومختلفة، فيذهب منهم ذاهبون إلى أن الرب تعالى عما يقول الظالمون : جسم ، ثم تعترى البعض منهم مسحة من الحياء فيقولون إننا نعنى بالجسم : الموجود أو القائم بالنفس ، بينما يتوقح آخرون ؛ فيصفونه — تعالى جـــده — بحقيقة أحكام الأجسام من التركب والتألف من الجوارح الأعضاء، ويغلو آخرون فى هــذا التركب والتألف فينتهون إلى تمثيل شبه تام نعوذ بالله تعالى منه(١).

---

(١) لنا فى هذا المقام ملاحظتان :

أولاهما: إن الشك ليعترينا بإزاء بعض ما تردده كتب المقالات والفرق بإسهاب من أقوال المجسمة الغليظة الصريحة فى التمثيل والتشبيه ، كأقوال هشام بن الحكم ، وكأقوال المقاتلية أتباع مقاتل بن سليمان ، وكأقوال هشام بن سالم الجواليقى وأتباعه ، وكأقوال داود الجواربى وأتباعه ، فالباحثون فى نفسيات المتدينين قد أطبقوا — كما يقول الدكتور محمـــد عبد الله دراز بحق — على أنه ليس ثمة اعتقاد أياً كانت منزلته من الضلال والخرافة قد وقف عنـد ظاهر الحس واتخذ من المادة المشـاهدة معبوداً لذاتها ، فمناط التاليه والإعتقاد فى جميع الأديان . كما يضيف الدكتور دراز : ذات غيبية لا تراها العيون ، فليس ثمة أحد من عباد المحسوسات كان هدفه عبادة المحسوس وحده ، بل كل أمرهم أنهم كانوا يزعمون أن هـــذه المحسوسات إنمـا هى مهبط لقوة غيبية ، (ص ٤١ — ٤٢ الدين).

فنحن نزعم أن مقالات أولئك المشبهة قد نقلت إلينا فى صورة غير =

. . . .

= كاملة ، فلا بد أن هؤلاء المشبهة قد أضافوا إلى مقالاتهم ضروباً من المباينة ، ونتخيل أن هذه المباينة قد توارت وراء ركام كثيف من غلظة التشبيه ، ولذلك فقد عفى عليها النسيان ، فنحن لا نعتقد أن مسلماً يقرأ - فى أقل القليل - فاتحة الكتاب ويرددها صباح مساء . ثم يذهب إلى هـذه الغلظة فى التشبيه ، دون مواربة ولا موارة ، بل إننا لو تخيلنا أن أصحاب هـذه المقالات لم يكونوا فى حقيقة أمرهم من أهل الملة ، بل كانوا يهوداً حاولوا التظاهر بالإسلام والدس فى عقيدته ما ليس منها فإننا لا نعتقد أن يكون أمثال هؤلاء من الغفلة والغباء بحيث يظهرون هذا التشبيه الغليظ الذى يصدم فطرة المسلم بادىء ذى بدء ، بل ويثير سخريته وامتعاضه !!

الملاحظة الثانية : هل يعتبر هولاء المجسمة مشبهة ، والتشبيه أو التمثيل هو المقولة التى تتصادم صراحة مع قوله تعالى (ليس كمثله شىء) وليس تصادمها مجرد إلزام أو استلزام ؟

لقد نقل لنـــا إمام الحرمين عن الأشعرى قولين فى هذا الصدد ، أولهما ن هؤلاء المجسمة مشبهة ، « فالغلاة من المجسمة مشبهة حتى وإن لم يصرحوا بلفظ التشبيه ، بل وإن أبوه وامتنعوا منه » (ص ٢٩٠ الشامل) » ويأخذ الفخر الرازى بهذا الرأى بناءاً على أن الأجسام متماثلة ، وحينئذ يكون التشبيه لازماً لهؤلاء . (أساس التقديس ص١٩٦ وقارن البياضى : إشارات ص ١٠٩) .

ومهما يكن من شيء فلقد أسهم الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة فى الرد على هذه النزعات التجسيمية والتصدى لها ، ولعل أبرز ماتقوم عليه هذه الردود هو التفرقة بين القديم والحادث ، فخواص الأجسام إنما هى خواص

= وثانى هـــذين الرأيين للأشعرى ، أن المشبه من أقر صراحة بالتشبيه ، وأما القائل بالتجسيم أو المـكان أو الجهة الذى ينفى عن نفسه التشبيه فليس بمشبه « فليس كل ما يلزم صاحب مذهب نظراً يصح وصفه به ابتداءاً ، ويأخذ ابن حزم بهذا الرأى الثانى ، « فمن قال إنه تعالى جسم لا كالأجسام فليس مشبها ، ولـكنه ألحـــد فى أسماء الله تعالى ، الفصل ص ١٢٠ حـ ٢ ولعل وراء تسامح ابن حزم فى هذه النقطة سببا ليس هذا موضع البحث عنه ! ! !

إذن فلدينا — كما يقول البياضى : إشارات المرام ص١٠٩ والسكلنبوى ص ١٦٢ — ١٦٣ حـ ١ — مجسمة مشبهة ، وهم أصحاب التجسيم الغليظ الذين يجترئون على القول بأنه تعـــالى جسم كالأجسام ، ولدينا مجسمة مستترة تحت قولهم (جسم لا كالأجسام) ، قارن فى هـذه النقطة : الفخر الرازى (أساس التقديس ص ١٩ — ٢٠ — ٢٣) والقاضى عبد الجبار (شرح الأصول الخمسة ص ٢١٨ وما بعدها) ، وإمام الحرمين (الشامل ص ٤٠٦) والماتريدى (التوحيد ص ٣٨) . حيث يشتركون جميعاً فى محاولة فضح تســتر المجسمة المستترة تحت قولهم (جسم لا كالأجسام) وإخراجهم من هذا الجحر الذى يختبئون فيه ، وقارن أيضاً (ص ٢٥ حـ ٨ المواقف ، وص ٤٩ جـ ٢ المقاصد) حيث يجعلان الخلاف مع المجسمة المستترة يدور حول التوقيف المجـــرد .

المحدثات ، وهى الدليل على احتياجها إلى الصانع ، فلو كان الله — جل وتعالى وتقدس وتنزه — جسما لـكان محدثاً مثل الأجسام ، محتاجاً مثلها إلى صانع ، وتدور بذلك على المشبهة حيرتان ، كما يقول إمام الحرمين ، فإما أن يقولوا بأن الخالق كالمخلوق حادثان ، وإما أن يقولوا إن المخلوق كالخالق قديمان ، وفى كلا القولين انخلاع عن ربقة المنقول والمعقول جميعاً .

لقد قال بمجمل هـــذا القول الأشعرى(١) ، ثم وافقه كثير من الأشاعرة(٢) ، وقال به أيضاً أبو منصور الماتريدى(٣) ، ووافقه عليه

---

(١) اللمع ص ١٩ — ٢٠ وقد أوردنا نص الأشـــعرى مراراً قبل ذلك .

(٢) قارن : الباقلانى (الأنصاف ص ٣٣) وإمام الحرمين (الشامل ص ٣٢٩ وما بعدها و ص ٤١١) فالرجلان يوردان نفس كلام الأشعرى تقريباً ، ثم يزيد الجوينى إيراد اعتراضات الخصوم على حجة الأشعرى ، ويقوم بتفنيدها ، و كذلك الغزالى (الاعتقاد ص ١٢٧) و كذلك الرازى (معالم أصول الدين ص٤١) ، وأما الآمدى فينقد تلك الفـكرة (غاية المرام ص١٨١) . بما هو قريب من كلام الطوسى فى نقد المحصل ص ١٥٨ ، ولقد سبق لامام الحرمين أن استشعر مثل هذا الانتقاد ، وأجاب عنه بجوابين (الشامل ص٥١٦ـــ٥١٧) .

(٣) يقول أبو منصور (إن الجسم هو ذو الجهات ، أو أنه اسم لما يحتمل النهايات ، أو أنه اسم لذى الأبعاد ، فغير جائز القول به فى الله تعالى ، فهذه أدلة الخلق وإمارات الحدث ، وهو تعالى ليس كمثله شىء) ص٣٨ التوحيد وأيضا : تأويلات أهل السنة ص ٨٤ جـ ١ .

معظم الماتريدية(١) ، وقرره عبد الجبار على لسان المعتزلة(٢) .

(١) نفس هذا الاستدلال هو مانجده لدى أبى المعين النسفى (بحر الكلام ص ١٨) ولدى ابن الهمام (المسايرة ص ١٣ — ١٤) ولدى البياضى (إشارات المرام ص ١٠٩) .

(٢) يقرر القاضى عبد الجبار هذا الاستدلال على النحو التالى (لو كان تعالى جسما لكان محدثاً ، لأن الأجسام كلها يستحيل انفكاكها عن الحوادث التى هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون، ومالم ينفك عن المحدث يجب حدوثه لامحالة ، وقد ثبت له تعالى القدم) ص ٢١٨ شرح الأصول الخمسة ، ثم يقرر القاضى نفس الاستدلال بعبارة أخرى قائلا (لو كان الله تعالى جسما — ومعلوم أن الأجسام كلها متماثلة — لوجب أن يكون الله تعالى محدثاً مثل هذه الأجسام، أو أن تكون الأجسام قديمة مثله تعالى ، لأن المثلين لايجوز افتراقهما فى قدم ولا حدوث ، وقد عرف خلافه) ص ٢١٩ المصدر السابق .

وعلى حين قرر عبد الجبار ذلك على لسان المعتزلة ، عقد إمام الحرمين فصلا من كتابه الشامل (ص٤١٤—٤١٩ ، وكذلك ص٥٢٨) أبان فيه عن « عجز المعتزلة عن نصب الأدلة على استحالة كون القديم جسما » ، ومبعث هذا العجز — من وجهة نظره — أنهم — يعنى المعتزلة — قد اعتمدوا فى كثير من نقاط مذهبهم — كنفى الرؤية ونفى الصفات الزائدة على الذات — على التمسك بمقتضى الأمر فى الشاهد ، دون أن يوضحوا العلة فى الجمع بين الشاهد والغائب ، فهم يقولون مثلا أن القديم تعالى ليس بمرئى ، لأنه لو كان مرئياً لوجب أن يتصل به الشعاع البصرى ، وحين طولبوا بالدليل على الجمع بين الغائب والشاهد لم يرجعوا إلى أكثر من التمسك بمقتضى الأمر فى الشاهد ، وقياساً على ذلك فيجوز للمجسمة أن يقولوا لهم إننا لم نشهد خالقا فى الشاهد إلاجسما ، فهكذا يكون الأمر فى الغائب ، وليس للمعتزلة =

وفيما خلا هذا الاستدلال توجد عدة استدلالات أخرى أحقها بالذكر هو ما أورده الأشعرى نفسه ، فلو كان البارى — جل وتعالى — جسما لاستحال أن يخلق جسما مثله ، فكأن الأشعرى يلزم المجسمة بأحد أمرين إما التخلى عن تجسيمه تعـــالى ، وإما القول بأنه سبحانه ليس خالقاً للعالم(١) .

بل إن من الممكن توظيف ماذكره الأشعرى فى الرد على ملاحدة العصر من الماركسيين القائلين بأن المادة هى صانعة العالم ، بمـاتحتوى عليه من قوانين الحركة الجدلية(٢) .

وبين التجسيم ببطلانه الجلى والتنزيه بأحقيته الجلية يجىء الموقف الملتبس لابن رشد ، فهو يقرر باديء ذى بدء أن الشرع قد أمسك عن الحديث عن الجسمية من جهة ، لكنه صرح بالوجه واليدين وغيرهما من جهة أخرى ، وبهذا كان الشرع — فى ظن ابن رشد — أقرب إلى التصريح بإثبات الجسمية منه إلى نفيها ، ومن ثم ينتهى ابن رشد إلى أنه من الواجب أن لايصرح للجمهور فى الجسمية بنفى ولا إثبات(٣) .

وإن تعجب فعجب ما يسوقه ابن رشد من مبررات لهذه النتيجة ، فوقوع الجمهور تحت سطوة الحس والخيال، وصعوبة تخلصه من سيطرتهما

= ـ وحالهم هذه ـ أن يطالبوا المجسمة بالعلة فى الجمع بين الشاهد والغائب، فأولى بالمعتزلة أن يطالبوا أنفسهم بذلك أولا .

(١) الشامل ص٤١٣ .

(٢) قارن : صدر الدين الشيرازى (الأسفار الأربعة ص ٢٠٤ المجلد الأول) حيث يتناول نفس القضية باستفاضة أعنى استحالة أن يوجد الجسمى جسماً .

(٣) الكشف عن مناهج الأدلة ص ١٧٠ — ١٧١ .

هو أحد المبررات التى توجب عدم التصريح فى المسألة بنفى ولا إثبات ، فالجمهور — كما يقرر — « يرون أن الموجود هو المتخيل والمحسوس ، وأما ما ليس بمتخيل ولا محسوس فهو عدم ، فإذا قيل لهم إن ههنا موجودا ليس بجسم ارتفع عنهم التخيل فصار عندهم من قبيل المعدوم ، لا سيما إذا قيل إنه لا خارج العالم ولا داخله ، ولا فوق ولا أسفل »(١) .

هكذا يصبح المانع موجبا عند ابن رشد ، أى أن الحس والخيال اللذين جهد المنزهون فى مساعدة الجمهور على تجاوزهما والاعتلاء عليهما يصبحان هما ذاتهما — عند ابن رشد — مبرراً لأن نخضع عقائد الجمهور لهما ، وأن نسايرهما ونتملقهما .

ولو كان وجود الصعوبات مبرراً للخضوع لها ومسايرتها لما مست الأديان الصحيحة شيئاً مما ألفه الناس من عقائد فاسدة قد ألفوها واعتادوا عليها ، وبحسبنا أن نعى معنى الدعوة إلى الإيمان بالغيب فى المجتمع الوثنى الغليظ لندرك هذا بجلاء .

والمبرر الثانى لعدم التصريح للجمهور بنفى أو إثبات هو — فى ظن ابن رشد — ضعف الدليل الذى يستدل به الأشاعرة على نفى الجسمية ، فهذا الدليل مبنى على حدوث الأجسام ، وهذا بدوره مبنى على حدوث الأعراض ، وهذه القضايا — فى نظر ابن رشد — ليست برهانية(٢) .

وفات ابن رشد فى هذا المقام أمران ، أولهما ما تقرر عند العقلاء من أن عدم الدليل فى نفسه لا يدل على عدم المدلول فى نفسه ، فلو لم يوجد العالم مثلا لم يدل ذلك على عدم الصانع(٣) ، فلو افترضنا أن دليل الأشاعرة

---

(١) المصدر السابق : ص ١٧١ — ١٧٢ .

(٢) المصدر السابق : نفس الصحيفة .

(٣) قارن : شرح المواقف ص ٢٣ — ٢٤ ج ٢ .

غير برهانى ، بل لو افترضنا عدمه مطلقاً ، فإن ذلك لايعنى عدم مدلوله ، وهو نفى الجسمية عنه تعالى .

وثانى الأمرين أن للمعتزلة والماتريدية — بل وللأشاعرة أنفسهم — طرقاً أخرى للبرهنة على نفى كونه تعالى جسما ، والأدلة — كما قال إمام الحرمين — مختلفة الوجوه ، وللمستدل على أن يستدل على نفس المدلول بوجوه أخر(١) .

أما المبرر الثالث فى نظر ابن رشد فهو أن نفى الجسمية ينجم عنه الارتياب فى كثير مما صرح به الشرع ، كإثبات الرؤية ، و كنزول الوحى من السماء ، لأن الذهاب إلى تأويل هـــذه الأمور يؤدى — فى زعمه — إلى تمزيق الشريعة ، وإلى إبطال الحكمة المقصودة منها(٢) .

وفات ابن رشد ههنا أن نفى الجسمية — لو تقرر فى الذهن — فسوف يلقى ذلك ضوءاً ساطعاً لفهم هذه النصوص ، ونفى الجسمية — الذى تدل عليه الآيات المحكمات — هو الأساس المحكم الذى يفهم به جمهور المسلمين — بفضله تعالى — هذه النصوص ، وهو فهم برىء من أى تصور جسمانى ، ومافعله ابن رشد هو أنه ترك مسألة الجسمية معلقة أو كالمعلقة ، بلا نفى ولا إثبات — ثم ذهب إلى مسائل الرؤية والنزول وما إليها ، ولو أنه قد بدأ بتنزيهه تعالى عن الجسمية بادىء ذى بدء ، لتلاشى ماظنه من هذه النصوص .

وحين يتأمل المرء قوله تعالى (ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم إلا قليلا) يدرك أنه تعالى قد جعل من الروح نافذة على عالم الغيب ، ومن ثم فهى مثال له وأنموذج ، فكما أن الروح ليست جسما ، وهى مدبرة للجسم ، فكذلك أمره تعالى .

---

(١) الشامل ص ٩٧ ومابعدها .

(٢) مناهج الأدلة ص ١٧٢ — ١٧٣ .

وبهذا الفهم المستقيم فهم الأشاعرة الآية الكريمة ، يقول إمام الحرمين فى نص سابق من النظامية (لو اجتمع الأولون والآخرون على أن يدركوا (بالحواس والأوهام) الروح لم يجدوا إليـــه سبيلا ، فإنه معقول غير محسوس ، فليس لوجود الروح خفاء ، وليس إلى درك حقيقته سبيل ، ولا طريق إلى جحد وجوده بسبب العجز عن إدراك حقيقته ، كالأكمه يعلم بالتسامع والاستفاضة الألوان ولا يدرك حقيقتها) .

فالروح إذن غير جسمانية ، ونحن لاندرك حقيقتها ، بل ندرك آثارها ، فنسلم بوجودها ، وبهذا تصبح مثالا لخالقها ، فهو — جل وتعالى — غير جسمانى ، ونحن لاندرك حقيقته المقدسة ، بل ندرك آثاره ، فنسلم بوجوده جل وتعالى .

أما ابن رشد فقد قلب الأمر رأساً على عقب ، فقد ادعى أن الجمهور عاجز عن إدراك الروح كموجود غير ذى جسم ، ثم اتخذ من هذا العجز المدّعى مبررا للقول بأنهم أيضا عاجزون عن معرفة هذا المعنى بالنسبة له تعالى ، يقول ابن رشد (إنه لايعترف بموجود فى الغائب أنه ليس بجسم إلا من أدرك ببرهان أن فى الشاهد موجوداً بهذه الصفة ، وهو النفس ، ولما كان الوقوف على معرفة هذا المعنى من النفس مما لا يمكن للجمهور ، لم يمكن فيهم أن يعقلوا وجود موجود ليس بجسم ، فلما حجبوا عن معرفة النفس علمنا أنهم حجبوا عن معرفة هذا المعنى فى البارى سبحانه)(١) .

ولقد فات ابن رشد هنا أن يفرق بين أمرين ، إمكانية معرفة الجمهور « لوجود » الروح ، وإمكانية معرفة الجمهور « لحقيقة » الروح ، فالجمهور يمكن لهم معرفة « وجود » الروح كموجود غير ذى جسم ، ولا عسر فى هذا ولا مشقة ، فيكفى لمن لديه أقل مسكة من إدراك أن يتأمل حال الميت

---

(١) المصدر السابق ص ١٧٥ — ١٧٦ .

الذى لم ينقص من أعضاءه ولا جوارحه شيء ليدرك أن الفرق بينه وبين الحى ليس سوى أمر ليس بذى جسم .

لكن الجمهور — بل الخاصة بل خاصة الخاصة — محجوبون عن المعرفة اليقينية « بحقيقة » هذا الموجود اللامادى وكنهه وخصائصه ، وما الروح فى هذا كله إلا مثال لعالم الغيب الذى ندرك وجوده ، ولاندرك حقيقته .

ومن خلال ذلك كله يناقض ابن رشد نفسه فى مواطن كثيرة :

(أ) فتراه يقرر فى موطن أنه يجب أن ينهى الجمهور عند السؤال فى أمر الجسمية ، وأن يجاب من سأل عن ذلك بقوله تعالى (ليس كمثله شيء)(١) ، ثم إذا به بعد قليل يقرر أن من حق الجمهور أن يسألوا عن ماهيته تعالى ، بل إنه ليقرر أن « هذا السؤال طبيعى للانسان وليس يقدر أن ينفك عنه »(٢) .

فهل ترى ما فى كلام ابن رشد من تفاوت ؟ ينهى الجمهور عن السؤال عن الجسمية ، ثم يقرر مشروعية السؤال عن الماهية ؟

(ب) ونفس التناقض تجده فى تقريره لجوابى السؤالين ، فجواب أولهما هو قوله تعالى (ليس كمثله شيء) ، ولا ريب أن فى هذه الآية المحكمة تقريرا لاخفاء فيه لنفى الجسمية عنه تعالى ، أى أن الإجابة عن السؤال بهل هو تعالى جسم ، إنما هى فى ضوء الآية الكريمة : إنه سبحانه ليس جسما بالقطع واليقين .

وجواب ثانيهما — فى نظر ابن رشد — أن يقال للسائل « إنه تعالى نور ، فإنه الوصف الذى وصف الله تعالى به نفسه ، فى كتابه على جهة

---

(١) نفس المصدر ص ١٧١ .

(٢) المصدر عينه ص ١٧٤ .

ما يوصف الشيء بالصفـــة التي هي ذاته » ، ثم يضيف ابن رشد قائلا ، «وينبغي أن تعلم أن هذا المثال شديد المناسبة للخالق سبحانه لأنه يجتمع فيه أنه محسوس تعجز الأبصار عن دركه وكذا الأفهام ، مع أنه ليس بجسم ، والموجود عند الجمهور هو المحسوس ، والمعدوم عنـــدهم هو غير المحسوس (١) » .

فمن الواضح إذن من كلام ابن رشد أنه يلجأ الى اسمه تعالى (النور) لكونه محسوساً ، لكنه غير جسم ، أى أنه يقول للجمهور إنه تعالى غير جسم ، فكيف يريد للجمهور أن يفهم هـــذا ، وهو يقول فى الوقت نفسه إنه لا ينبغى أن يصرح لهم لا بأنه جسم ولا بأنه غير جسم ، وكيف يريد هـذا وهو يقول إن الشريعة أقرب إلى التصريح بإثبات الجسمية ؟ .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى أفلم يفطن ابن رشد إلى أن الله تعالى قد أضاف النور إليه جل شأنه فى قوله (مثل نوره) وفى هذا دلالة — أى دلالة — على أنه تعالى ليس هو النور ، وإلا لكان هـذا من إضافة الشىء إلى نفسه وهو محال ، كما قال الفخر الرازى بحق(٢) ؟ نقول ألم يفطن ابن رشد إلى هـذه الإضافة وهو يصرح فى النص السابق بقوله (على جهة ما يوصف الشىء بالصفة التى هى ذاته) ؟

وما أجود ما ذكره البيهقى فى هذا الصدد (ولا يجوز أن يتوهم أن الله سبحانه وتعالى نور من الأنوار ، فإن النور تضاده الظلمة وتعاقبه فتزيله) ويروى البيهقى عن ابن عباس رضى الله عنهما فى تفسير قوله تعالى (الله نور السموات والأرض) الله هادى أهل السموات والأرض ، مثل نوره —

---

(١) المصدر نفسه ص١٧٤ - ١٧٥ .

(٢) شرح أسماء الله الحسنى ص٣٤٧ .

أى مثل هداه فى قلب المؤمن كما يكاد الزيت يضيء قبل أن تمسه النار ، فإذا مسته النار ازداد ضوءا على ضوء(١) .

إن موقف ابن رشد من مسألة الجسمية مليء بالثغرات الجلية ، ولا نريد أن نسارع إلى اتهام ابن رشد بما كاله له خصومه وأنصاره على السواء ، بل نجابهه بقول جده ابن رشد الفقيه فى (المقدمات) : لا يجوز عليه تعالى مايجوز على الأجسام من الحركة والسكون ، والزوال والانتقال ، ولا تحويه الأزمنة ولا تحيط به الأمكنة(٢) .

لكن الذى نستطيع قوله بما يقارب اليقين هو أن ابن رشد قد ابتغى أن يتنزل إلى الجمهور مضحيا بالحقيقة و بينما ابتغى المنزهون أن يرتفعوا بالجمهور إلى مستوى الحقيقة .

(١) البيهقى : الأسماء والصفات ص٨١ ، وقارن : الرازى المصدر السابق ص٣٤٦ - ٣٤٨ ، وأيضا : بحر الكلام لأبى المعين النسفى ص١٩ .

(٢) زاهد الكوثرى : هامش الأسماء والصفات ص٢٩٢ .

منهج إمام الحرمين فى فهم ظواهر الكتاب والسنة

قد اختلف مسالك العلماء فى الظواهر التى وردت فى الكتاب والسنة ، وامتنع على أهل الحق فحواها ، وإجراؤها على موجب ماتبرزه أفهام أرباب اللسان منها ، فرأى بعضهم تأويلها والتزام هذا المنهج فى آى الكتاب ، وفيما صح من سنن النبى ﷺ ، وذهبت أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل وإجراء الظواهر على مواردها ، وتفويض معانيها إلى الرب سبحانه .

والذى نرتضيه رأياً ، وندين الله به عقدا ، اتباع سلف الأمة ، فالأولى الاتباع ، وترك الابتداع ، والدليل السمعى القاطع فى ذلك أن إجماع الأمة حجة متبعة ، وهو مستند معظم الشريعة .

وقد درج صحب النبى ﷺ على ترك التعرض لمعانيها ، ودرك مافيها ، وهم صفوة الإسلام ، والمستقلون بأعباء الشريعة ، وكانوا لايالون جهدا فى ضبط قواعد الملة ، والتواصى بحفظها ، وتعليم الناس مايحتاجون إليه منها .

فلو كان تأويل هذه الآى والظواهر مسوغا أو محتوما لأوشك أن يكون اهتمامهم بها فوق اهتمامهم بفروع الشريعة ، وإذا تصرم عصرهم وعصر التابعين رضى الله عنهم عن الاضراب عن التأويل كان ذلك قاطعا بأنه الوجه المتبع بحق .

فعلى كل ذى الدين أن يعتقد تنزيه الرب عن صفات المحدثين ولا يخوض فى تأويل المشكلات ، ويكل معانيها إلى الرب تعالى .

وعند إمام القراء وسيدهم(١) الوقف على قوله تعالى (ومايعلم تأويله إلا الله) من العزائم ، ثم الابتداء بقوله (والراسخون فى العلم) .

ومما استحسن من إمام دار الهجرة مالك بن أنس أنه سئل عن قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) فقال : الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة .

فلتجر آية الاستواء والمجي وقوله تعالى (لما خلقت بيدى) و (يبقى وجه ربك) وقوله (تجرى بأعيننا) وماصح من أخبار الرسول عليه السلام كخبر النزول وغيره على ماذكرنا ، فهذا بيان مايجب لله تعالى .

القارىء لهذا النص الهام يدرك بجلاء أن إمام الحرمين يعضد بقوة منهج السلف فى فهم نصوص الكتاب والسنة، ويدرك بجلاء أيضا أن إمام الحرمين قد لاذ أخيرا بالحصن المنيع بعد تجواله فى ميادين التأويل العقلى ، بل وريادته فيها(٢) .

إن السلف قد أمعنوا النظر فى هـــذه المسألة ، وأدلوا فيها بعبارات موجزة ، تكشف عن بصيرة نافذة (الرحمن على العرش استوى كماوصف نفسه ، لايقال كيف ، وكيف عنه مرفوع) أو (الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة) أو (الكيف مجهول والأستواء غير معقول)(٣) .

---

(١) هو أبو عمرو (الشامل ص ٥٥٠).

(٢) كما يتبين ذلك من كتابيه (الارشاد) و (الشامل) ، وهذا ممايؤيد ماذكره صاحب اللمعة من أن النظامية هى من أواخر مؤلفات الجوينى (زاهد الكوثرى ـ هوامش النظامية ص ٢٥)

(٣) قارن البيهقى : الأسماء والصفات صـ ٤٠٨ ومابعدها ، والحموية الكبرى ـ لابن تيمية صـ ١١١ ومابعدها .

فى ضوء هذه العبارات — وكثير غيرها — يمكن لنا فهم موقف السلف على النحو التالى :

١ — فالسلف يعرفون أن لهذه الألفاظ الواردة فى الكتاب والسنة معان يمكن فهمها بمعرفة اللغة ومعرفة دلالات الألفاظ ، ولا يعقل أن يكونوا على غير علم بهذه الدلالات وبسياق الآيات وسباقها ولحاقها .

٢ — وهم يعرفون أن من الممكن إعمال العقل - بقدراته التأويلية - فى فهم هذه الألفاظ ، وكيف لا ، وهم يرون المعتزلة وأضرابهم يوغلون السير فى هذا المنحى إلى حده الأقصى .

٣ — ثم هم يعرفون - بل يقطعون - بأن لهذه الألفاظ معان أخرى حقيقية استأثر بعلمها الله تعالى ورسوله ، وهذه المعانى الحقيقية هى مآل الألفاظ وحقائقها ، ويقطعون - فى الآن نفسه - بعجز العقول البشرية عن درك تلك المعانى ، ومن ثم فلا يجهدون أنفسهم ولا مداركهم فى اكتناهها أصلا وابتداءا .

وما أجود ما ذكره إمام الحرمين فى هذا النص حين لخص موقف السلف فى ثلاث نقاط ، تنزيه الرب عن صفات المحدثات ، وعدم الخوض فى تأويل هذه النصوص ، والاعتقاد بأن لها معان حقيقية يعلمها الله تعالى ورسوله .

بهذا الموقف التفويضى البسيط العميق معاً أوصد السلف منذ اللحظة الأولى أمام الفكر البشرى كل محاولة للولوج إلى حرم الصفات المقدسة ، سواء بمعونة اللغة ، أو بمعونة العقل(١) .

---

(١) ولذلك فقد أصاب إمام الحرمين حين قرر أن هؤلاء المفوضة « ممن لا يستبعدون أن تكون فى القرآن الكريم أسرار لا يطلع عليها =

وموقف المفوضة بهذا التقرير موقف « عقلى » متماسك متسق ، نقول هذا برغم ما قد يبدو فى التعبير من تناقض ، إذ كيف يكون موقف أولئك الذين « ألجموا » العقل عقليا ؟ .

نقول إن الصفة ـ أية صفة ـ إنما هى صفة لذات ، وهى إذن لا تعلم إلا بمقدار ما تعلم الذات ، فكيف يكون الأمر حين تكون الذات أجل من التصور ، وأرفع من الأدراك ؟ .

لا جرم أن صفاتها تكون كذلك ، وهكذا يكون العجز عن الإدراك هو أسمى مراتب الادراك .

نقول : إنه موقف « عقلى » متماسك ، لأنه يلجم العقل بالعقل نفسه ، ويثبت عجز العقل عن الادراك بالعقل نفسه ، ويسلم قياد العقل إلى بارئه بالعقل نفسه .

وهكذا يكون السؤال عنها بدعة فى منطق العقل كما هو بدعة فى منطق الشرع ، إذا السؤال عن ماهية الذات وصفاتها ينبغى أن يسبق بمعرفة ما إذا كانت تلك الذات وصفاتها ممكنة الادراك أو غير ممكنة .

وموقف المفوضة — بهذا التقرير — أسلم وأعلم فى آن معاً ، أما أنه أسلم فلأنه لم يغامر بزورق العقل البشرى فى محيط لا ساحل له ولا قرار ، بل

= الخلائق ، والرب تعالى مستأثر بعلمها ، مع الاعتراف بأن المغيب عن الخلق لا يكون مما تمس الحاجة إليه فى عقد أو قضية تكليف ، (الشامل ص ٥٥٠ - ٥٥١) ، ونفس هذا هو ما نقله ابن قدامة المقدسى عن أحد فقهاء المدينة : إن لله تبارك وتعالى علما علمه العباد وعلما لم يعلمه العباد ، فمن طلب العلم الذى لم يعلمه العباد لم يزدد من الله تعالى إلا البعد (ذم التأويل ص ٣٠) .

أوكل المعنى إلى الله تعالى بدءا وانتهاءا ، أما أنه أعلم ، فلأنه عرف محدودية العارف وقصور وسائل المعرفة ، وعرف ـ فى الوقت نفسه ـ لا محدودية المعروف(١) . وصدق الشافعى حين قال عن السلف (هم فوقنا فى **كل** علم وعقل ، ودين وفضل ، **وكل** سبب ينال به علم ، أو يدرك به هدى(٢)) .

وموقف السلف بهذا التقرير موقف تنزيهى كأكمل ما يكون التنزيه ، لأنه قد أضاف الصفات إلى الذات كمالا وجلالا ، ورفعة وبهاءاً ، كما أضافها إليه تعالى علما وإدراكا ، وتحققـــا واتصافا ، وهو موقف مثبت كأدق مايكون الاثبات ، لأنه لم يدع صفة من الصفات الواردة فى نصوص الشرع إلا أضافها إليه تعالى على الكمال والتمام ، إنه الموقف الذى جمع بحق بين أطراف القول المحكم (ليس كمثله شىء وهو السميع البصير) .

وهو فوق ذلك كله موقف عمـــلى يوفر للعقل البشرى طاقاته كيلا يهدرها فى جهد لا طائل وراءه ، ولله در ابن قدامة حين قال (إن هذا (البحث العقلى) مما لا يحتاج إلى معرفته ، لأنه لا عمل تحته ، ولا يدعوا إلى الكلام فيه حاجة ضرورية أو غير ضرورية)(٣) .

فهذا محمد بن الحسن صاحب أبى حنيفة يقول : اتفق الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب على الإيمان بالقرآن والأحاديث التى روتها الثقات عن رسول الله ﷺ فى صفة الرب عز وجل ، من غير تفسير ولا وصف ولا تشبيه ، فمن فسر اليوم شيئا من ذلك فقد خرج عما كان عليه النبى

---

(١) ومن اللافت للنظر أن كانط قد انتهى فى المعرفة إلى شىء مما انتهى إليه السلف ، فالعقل النظرى عنـــده لا يدرك إلا ما هو داخل إطارى الزمان والمكان ، أماما وراءهما فخوض العقل النظرى فيه غير مشروع .

(٢) ابن تيمية : مجموع الفتاوى ص١٥٨ ج٤ .

(٣) ذم التأويل ص ٤٠ .

ﷺ ، وفارق الجماعة ، فإنهم لم يصفوا ولم يفسروا ، بل أفتوا بما فى الكتاب والسنة ثم سكتوا(١) .

وهذا هو إمام أهل المدينة عبد العزيز بن أبى سلمة يقول (كلت الألسن عن تفسير صفته ، كما انحصرت العقول دون معرفة قدره)(٢) .

وهذا هو سفيان بن عيينة يقول : ما وصف الله تبارك وتعالى نفسه فى كتابه فقراءته تفسيره ، وليس لأحد أن يفسره(٣) .

وهذا هو الإمام أحمد يقول : هذه الأحاديث نؤمن بها ونصدق ، لا كيف ولا معنى ، ولا نصف الله تعالى بأكثر مما وصف به نفسه(٤) .

فانظر ماذا ترى فى قـــول السلف : انكفاف عن التأويل البشرى ، وإسناد للعلم بالصفة إلى الموصوف بها ، وسكينة فى الصدر ، وبرد فى القلب ، وطمأنينة فى الوجدان .

---

(١) المصدر السابق ص ٤٧ ، ومختصر العلو للذهبى ص ١٥٩ والتسعينية لابن تيمية ص ١٠ .

(٢) الحموية ص ١١٣ — ١١٤ ، التسعينية وص ٧٨ .

(٣) البيهقى : الأسماء والصفات ص ٣١٤ .

(٤) ابن قدامة : لمعة الاعتقاد ص ٣ ،

٥ — القيام بالنفس *

لعل أبسط ما يمكن قوله بصدد هذه الصفة هى أنها تعبير عن كونه تعالى الغنى بالإطلاق ، والمتعالى عن الافتقار لشيء من الأشياء ، القيوم بذاته ، والذى تقوم السماء والأرض بأمره ، جل وتعالى ، وتقدس وتنزه .

ومن هنا قرر الأستاذ أبو اسحاق أن القائم بالنفس هو الموجود المستغنى عن المحل ، والمستغنى عن المخصص ، وسار إمام الحرمين فى نفس الدرب ، وتبعه متأخرو الأشاعرة(١) .

ولكن ما معنى استغنائه تعالى عن المحل ؟

لقد فسر البعض المحل بمعناه المتبادر ، وهو المكان ، بينما فسر البعض المحل بأنه الذات ، فالبارى تعالى ذات متصفة بصفات ، ومن ثم فإن ذاته المقدسة ليست صفة تحتاج إلى ذات تقوم بها ، بل هى ذات قائمة بنفسها ، ولها من صفات الكمال ، ونعوت الجمال والجلال ما يليق بها(٢) .

ويلوح لنا أن أبا اسحاق ثم إمام الحرمين من بعده هما أول من فسر المحل بتفسيره الثانى ، واستدلا على نفى احتياجه تعالى إلى المحل — بهذا المعنى المحدد — بأنه تعالى لو افتقر إلى المحل لكان المحل قديما ، ولكان هو — جل شأنه — صفة له ، لأن كل محل موصوف بما قام به ، ولو كان —

(*) لم يتعرض إمام الحرمين لهذه الصفة فى النظامية .

(١) الارشاد ص ٣٣ ، والشامل ص ٥٢٦ .

(٢) وحين أحس إمام الحرمين أن هذا التفسير يدخل فيه الجوهر ، إذ الجوهر مستغن عن ذات يقوم بها ، لأنه قائم بنفسه ، كانت إضافة الاستغناء عن المخصص هامة جدا بالنسبة إليه ، وذلك لإخراج الجوهر الذى يحتاج — دون البارى تعالى — إلى المخصص . ص ٣٣ الارشاد ، ص ٥٢٦ الشامل .

عز اسمه — صفة لما صح أن يتصف بصفات أخرى كالعلم والقدرة وغيرهما[١]، وتبعهما فى ذلك أيضا متأخرو الأشاعرة[٢].

هذا التفسير الثانى — برغم ما قد يبدو فيه من بعد — قد أضحى اليوم على قدر من الأهمية فى مواجهة بعض التيارات الفلسفية المعاصرة، التى انتهت لدى برجسون وصموبل ألكسندر — إلى القول بأنه — جل وتعالى — صفة وليس ذاتا.

فالفيلسوف الفرنسى (برجسون) يرى أن الاله هو المركز الذى تنبع منه العوالم، ولكن (إلهه) ليس ذاتاً مشخصة، بل هو انبثاق مستمر، أو نبع متواصل، فالحب الالهى — كما يزعم — ليس شيئا متعلقا بالله، وإنما هو الله نفسه، وعنوان كتابه الشهير (التطور الخالق) ينبىء عن هذه الفكرة على نحو واضح، يقول برجسون فى تضاعيف هذا الكتاب (الاله هو المركز الذى تنبثق منه العوالم على هيئة قذائف تخرج من باقة هائلة، ولكن بشرط ألا ننظر إلى هذا المركز نظرتنا إلى شىء من الأشياء، بل نظرتنا إلى انبثاق مستمر، والله — بهذا المعنى فى زعمه — ليس كائنا تاما نهائيا، بل هو حياة دائبة، وعمل وحرية[٣].

---

(١) الارشاد ص ٣٤ .

(٢) السنوسى: ص ٨٥ وما بعدها، والبيجورى ص ٣١، والأمير ص ٦٦، وإن كانوا جميعا قد أحسوا بما فى هذا التفسير الثانى من بعد، ومن ثم أخذ بعضهم يعزو ذلك القول إلى النصارى إلزاما واستنتاجا، بينما عزاه البعض الآخر إلى الباطنية كذلك، فى حين مال بعض ثالث إلى فهم المحل بالتفسير المتبادر وهو المكان، متعللا بجواز فهمه على كلا التفسيرين

(٣) التطور الخالق (ترجمة محمود قاسم ص ٢٨٣) وأيضا جان فال: الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر ص ١٤٢ وما بعدها .

وقريب من هذه النزعة ماذهب إليه الفيلسوف الانجليزى (صموئيل ألكسندر) فى كتابه الشهير (الزمان والمكان والألوهية)، وعنوان الكتاب نفسه يوحى بهذه الفكرة، أعنى اعتباره لإلهه مجرد صفة، فثمة فرق — فى نظر ألكسندر — بين الألوهية والاله، فالألوهية — عنده — مجرد « كيفية عليا »، أما الاله فهو موجود يتصف بالألوهية، الألوهية التى يؤمن بها مجرد صيرورة طبيعية مستمرة، أما الاله فهو مبدأ متعال مفارق، الألوهية التى يؤمن بها مجرد خاصية، أما الاله فهو موجود يؤثر فى العالم على نحو خاص، ومن هنا فالأهم فى نظره هو الخبرة الدينية، وليس الاعتقاد بوجود إله خالق(١).

لقد ورثنا فى المدرسة الأشعرية طريقتين فى تفنيد مثل هذه الدعوى، أولاهما طريقة إمام الحرمين التى ألمعنا إليها منذ برهة، ومؤداها أنه — جل وتعالى — لو كان صفة لاحتاج إلى محل يقوم به، ومما يترتب على ذلك أنه لا يصح اتصافه بصفات العلم والقدرة والحياة، فإذا وصف برجسون إلهه بصفة ما، أو صنع ألكسندر نفس الصنيع فقد تهاوى ادعاؤهما من أساسه، لأن الصفة لا يصح أن توصف بالصفة(٢).

وثانيتهما طريقة بعض المتأخرين من الأشاعرة، ومفادها أنه تعالى لو افتقر إلى محل، أى ذات يقوم بها، لما كان أولى بالألوهية من المحل الذى افتقر هو إليه(٣).

ونضيف نحن أن مثل هذا الاتجاه الفلسفى الذى أتينا على ذكره يبدأ بتصور

---

(١) زكريا إبراهيم: دراسات فى الفلسفة المعاصرة ص ١٦٦-١٦٩، وجان فال: طريق الفيلسوف ص ٤٦٨.
(٢) قارن: الارشاد ص ٣٤.
(٣) السنوسى ص ١٣٣.

العالم أصلا بدون إله خالق ، ثم يحاول أن يستعير بعض صفات الله — كما وردت فى الأديان — لكى يخلعها على جانب من هذا العالم المخلوق ذاته ، فيخلعها برجسون على ما أسماه « بالديمومة » أو الزمان المستمر ، ويخلعها ألكسندر على ما يمكن أن يسمى « بالصيرورة » أو « الكيفية العليا » ، وإذن فنحن نخدع أنفسنا إذا اعتبرنا مثل هذا الاتجاه مؤلها من أساسه ، وإن أفرد فى فلسفته مكانا قصيا لما أسماه بالألوهية .

ثم ماذا يعنى الشق الثانى ، وهو استغناؤه تعالى عن المخصص ؟

إن كيان العالم كله — بما فيه من افتقار وعوز وحاجة — ينطق باستغناء بارئه عما سواه ، وكيف يمكن أن تقوم لهذا العالم قائمة بدون استناد إلى الغنى المطلق الذى لا تعتوره حاجة ولا يشوبه افتقار ؟ ومن ثم فإن كون المولى تعالى قديما باقيا يعنى كونه تعالى مستغنيا عن المخصص .

ولله در أبى منصور الماتريدى حين قرر أن دلالة العالم على بارئه إنما هى « على الخلاف لا على الوفاق » ، فجواز الاستحالة والزوال على العالم دليل على أن بارئه لا تجوز عليه استحالة ولا زوال ، ووجود الأحوال المختلفة المتضادة فى العالم دليل على أن مدبره واحد ، وجهل العالم بمبادئه ، وعجزه عن إصلاح ما فسد منه دليل على قدرة مدبره وحكمته وعلمه ، فصار دليل إثبات المحدِث عجز المحدَث ، ودليل علم المحدِث جهل المحدَث(١) .

---

(١) أبو منصور الماتريدى : التوحيد ص ٢٩ .

٦ — الوحدانيـــة

فصل فى الوحدانية

فإن قيل لم لم تدرجوا إثبات الوحدانية فى قسم من الأقسام الثلاثة؟ قلنا ذكرنا مايجب لله تعالى، ومايستحيل عليه، ويجوز فى حكمه، فالسؤال على تقرير مديد كان يقع وراء الضبط المقصود، فانسل هذا الأصل عن ترتيب المعتقد ونحن نذكر فيه بعد هذا التنبيه مايستقل به اللبيب.

فإن قيل فهلا رتبتم هذا الفصل على مايجب لله تعالى، فإن الوحدانية صفته، قلنا: محصول الوحدانية يؤول إلى نفى من سوى الواحد، فليست صفة ثابتة.

فإن قيل فهلا ألحقتم القول فى ذلك بما يستحيل، فإن تقدير الثانى محال؟ قلنا نحن ضمنا هذا الفصل ما يستحيل فى صفة الاله، ولم يلزم أن نذكر كل محال، وليس تقدير الثانى متعلقا بصفة الاله الحق.

وسبيل من انتهى إلى هذا الموضع أن لا يتبرم بترديد القول فى الترتيب، فإن أسرار المعقولات تتلق من سداد ترتيبها.

يتناول إمام الحرمين فى هذا النص نقطة تبدو لنا شكلية، فهى تتعلق بترتيب صفة الوحدانية فى سلم الصفات، وأين توضع فى أقسامها الثلاثة، مايجب ومايستحيل وما يجوز؟

والمسألة فى نظرى أبسط من أن تحتمل كل هذا النصب العقلى، وقد يكون لامام الحرمين وجهة نظر أخرى، فإن أسرار المعقولات عنده تتلق من سداد ترتيبها كما يقول!!.

ومهما يكن من شيء فإن إمام الحرمين يسائل نفسه : أليست صفة الوحدانية واجبة لله تعالى ، فلماذا لاتندرج فى قسم الصفات الواجبة الثابتة له تعالى؟ ثم يجيب على نفسه قائلا بأن مضمون الوحدانية نفى لما سوى الواحد جل وتعالى فليست صفة ثابتة له ، لأنها تتعلق بنفى ألوهية من سواه .

ثم يسائل نفسه مرة أخرى : أليس نفى الثانى أو الشريك محال ، فلماذا لاتندرج هذه الصفة إذن فى قسم مايستحيل عليه تعالى؟ ثم يجيب على ذلك بأنه قدضمن هذا القسم أصول مايستحيل عليه تعالى ، وليس بلازم أن يندرج فيه تفصيل هذه المحالات واحدا واحدا .

على أن إمام الحرمين يجعل الحديث فى هذه الأقسام حديثا عن محيط الألوهية نفسه ، بينما الحديث عن نفى المثل أو الشريك يقع خارج هذا المحيط ، ومن ثم يقع « وراء الضبط المقصود ، وينسل عن ترتيب المعتقد » على حد تعبيره .

وأياما كان الأمر فإن ثبوت الوحدانية(١) له جل وتعالى يعنى نفى عدة

---

(١) لكن هل الوحدانية صفة نفس أو صفة معنى ، من الواضح أنها ليست صفة معنى ، فكون الواحد واحدا لا يرجع إلى معنى زائد على الذات ، وما حكاه القاضى الباقلانى من أنها صفة زائدة فهو «من شاذ المقاولات » كما يقول إمام الحرمين ، فلم يبق إلا أن تكون صفة نفس ، ولكن هل تتعلق بالنفى أو الإثبات ؟ ينقل إمام الحرمين عن أبى هاشم أنها تتعلق بالنفى ، ويميل الباقلانى إلى ذلك فى بعض أقواله ، أما الأظهر فهو أنها صفة نفس تتعلق بالإثبات ، وهكذا الأمر عند جمهور الأشاعرة ، فالصفة النفسية عندهم : كل صفة إثبات لنفس .. إلخ . ومن الجدير بالتنبيه أن الجبائى ومتابعيه يذهبون إلى أن الواحدية ليست صفة نفس وليست صفة معنى (الشامل ص ٣٤٩) .

محالات عنه جل شأنه ، لعل أهمها أن تكون ثمة ذات مماثلة له تعالى فى الإلهية(١) .

وقد حان بعد ذلك أن نذكر معتمدا وجيزا فى الوحدانية يشفى غلة الصدور ، وينفس عن كل مصدور ، فليعلم العاقل أن الإله تعالى لا يناسب الأجرام المتحيزة ، والموجود الأزلى لا يناسب الحيز ، وإذا فرضنا موجودين متحيزين كانا متغايرين وإن اتصفا بأصل التحيز ؛ لانفراد كل واحد منهما بحيزه عن الثانى ، ولو قدرنا موجودين لا يتحيز واحد منهما فهما متساويان فى انتفاء التحيز عنهما ، فلا ينفرد أحدهما بحيز عن الثانى ، وليس أحدهما مختصا بالثانى اختصاص الصفة بالموصوف ، فإذا لم يختص أحدهما بحيز عن الثانى ، ولم يختص بالثانى لم يتعددا قطعا .

وها أنا أذكر نكتة يسعد من يعيها ، ويفوز الفوز الأكبر من يدريها

---

(١) فالوحدانية ثابتة له تعالى فى الذات والصفات والأفعال :

أما ما يتعلق بالذات ، فالمولى تعالى منفى عنه الكم المتصل ، وهو تركب ذاته — جل وتعالى — من أجزاء ، ومنفى عنه الكم المنفصل ، وهو أن تكون ثمة ذات مماثلة لذاته تعالى .

أما ما يتعلق بالصفات ، فصفاته تعالى منفى عنها الكم المتصل ، وهو تعدد كل صفة من صفاته ، كأن يكون له علمان أو قدرتان مثلا ، ومنفى عنها الكم المنفصل ، وهو أن يكون لغيره مثل صفاته جل وتعالى .

أما ما يتعلق بالأفعال : فمنفى عنه تعالى أن يكون غيره مشاركا له فى فعل من أفعاله ، فهو المتفرد بالإيجاد والتدبير ، بلا واسطة ولا معالجة ، ولا مؤثر سواه فى شىء من الأشياء (السنوسى ص ٨٩ — ١٦١ ، والبيجورى ص ٣١ — ٣٢) .

وهى أن استحالة موجودين متغايرين لا يختص أحدهما عن الثانى بحيز ، ولا يختص به ، فى الخروج عن المعقول كفرضى متحيزين فى حد واحد .

فياسعادة من أنعم فكره فى هذا قليلا ، ولم يتجاوزه حتى تنضجه نار الفكرة ، وتنقده يد السبر .

هذا هو برهان الوحدانية الذى ارتضاه إمام الحرمين فى النظامية ، وهو برهان يقوم على فحص مفهوم « التغاير » الذى يؤدى إلى الأثنينية .

فأسباب التغاير — فيما يرى الجوينى — منحصرة فى سببين اثنين لا ثالث لهما :

١ — فإما أن يكون هذا السبب هو انفراد كل من الموجودين بحيزه ، واستقلاله به ، فهذا الإنسان ، وذلك الإنسان مثلا اثنان لأن لكل منهما حيزه الذى ينفرد به ، فلا يمكن — والحال هذه — أن يكونا واحداً .

٢ — وأما أن يكون السبب هو كون أحد الموجودين صفة ، والآخر موصوف بهذه الصفة ، فالإنسان مثلا متصف بالطول أو بالقصر ، وهاتان الصفتان مغايرتان للإنسان الموصوف بهما .

فإذا فرضنا إلهين اثنين — تعالى ربنا وتقدس — فهذا الالهان المفروضان ليس أحدهما بمستقل عن الآخر بحيز ، لأن مقام الألوهية متقدس عن التحيز أصلا ، وإذن فليسا بمتغايرين بالسبب الأول ، ومن ثم فليسا اثنين.

ثم إن هذين الإلهين المفروضين لا يصح أن يكون أحدهما صفة والآخر موصوفا ، وإذن فليسا بمتغايرين بالسبب الثانى ، ومن ثم فليسا اثنين .

وجماع هذا أن « التغاير » ، أو الاثنينية مستحيلة فى مقام الألوهية ، لاستحالة تحقق واحد من سببى التغاير فى هذا المقام .

فها أنت ترى أن إمام الحرمين بهذا الدليل الذى ارتضاه هينا قد

رغب عن(١) « برهان التمانع »، ذلك البرهان الذى ارتضاه فى مؤلفاته السابقة — كالشامل والإرشاد — بل الذى ارتضاه المتكلمون قاطبة، كما سوف نرى عما قليل(٢).

فما هو برهان التمانع ؟

---

(١) قارن هذا بما يقوله ابن عربى من أن إمام الحرمين وغيره من المتقدمين « ماعرجوا عن دلالة التمانع، بل سعوا فى تقريرها وأبانوا عن استقامتها، أدبا مع الله تعالى، وعلما بموضع الدلالة منها ». (الفتوحات المكية ص ٢٨٩ ح ١).

(٢) لنا فى هذا الصدد ملاحظات عدة :

أولا : أن إضراب إمام الحرمين هنا عن برهان التمانع إلى هذا البرهان أمر يثير الدهشة، ولو كانت المسألة استبدال برهان مكان برهان لهان الخطب، ولو أن الرجل قد أضرب عن برهان التمانع لما وجد فيه من صعوبة ومشقة على أفهام الجمهور — وخاصة بعد أن تضخمت فيه الردود والتشقيقات، ثم اختار برهاناً آخر فيه سلاسة ويسر لهان الخطب أيضاً، لأن كلا البرهانين فى هذه الناحية سواء، يضاف إلى ذلك ماذكره فى الشامل ص ٣٦٠، والإرشاد ص ٥٥ من أن دلالة التمانع هى المنصوص عليها فى كتاب الله تعالى.

ثانياً : أن إمام الحرمين نفسه، فى الشامل، ينسب هذا البرهان الذى ارتضاه فى النظامية إلى الكعبى — أحد رؤوس المعتزلة — ويقول عنه أيضاً « ويتمسك به بعض أصحابنا »، ثم يعرج على هذا البرهان نفسه فيسلقه بألسنة حداد، فهو « باطل غير سديد »، وهو « غير مفض إلى الحق »، و « قصاراه الاقتصار على الدعوى » (الشامل ص ٣٨٥) وها نحن نراه فى النظامية =

يلخص الأشعرى هذا البرهان الشهير بقوله (فإن قال قائل لم قلتم إن صانع الأشياء واحد، قيل له لأن الاثنين لا يجرى تدبيرهما على نظام ولا يتسق على إحكام، ولابد أن يلحقهما العجز أو واحداً منهما، لأن أحدهما إذا أراد أن يحيى إنساناً وأراد الآخر أن يميته لم يخل إما أن يتم مرادهما جميعاً، أو لا يتم مرادهما جميعاً، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر، ويستحيل أن يتم مرادهما جميعاً، لأنه يستحيل أن يكون الجسم حيا ميتا فى حال واحدة، وإن لم يتم مرادهما جميعا وجب عجزهما، والعاجز لا يكون إلها ولا قديما، وإن تم مراد أحدهما دون الآخر وجب عجز من لم يتم مراده منهما، فالعاجز لا يكون إلها ولا قديما، فدل ماقلناه على أن صانع الأشياء واحد، وقد قال

= يثنى على هذا البرهان نفسه الثناء المستطاب، فهو « يشفى غلة الصدور وينفس عن كل مصدور »، ويقول عنه « فياسعادة من أنعم فكره فى هذا قليلا، ولم يتجاوزه حتى تنضجه نار الفكرة وتنقده يد السبر »، فهل كان الجوينى بذلك يعتذر عن تسرعه فى الحكم على هذا البرهان فى الشامل ؟

ثالثا : إن أهم انتقادات إمام الحرمين ـ فى الشامل ـ لهذا البرهان نفسه تقوم على رفضه لأن يكون التمايز أو التغاير مرتبطا بالتحيز، يقول إمام الحرمين موجها اعتراضه إلى الكعبى : ماذا تعنون بقولكم أن أحد الإلهين ليس بمتحيز عن الآخر؟ إن عنيتم بذلك أن أحدهما لا يختص بحيز، فالإله الواحد لا يختص بحيز، فيلزم على قولكم نفى العلم به لاستحالة تحيزه، وإن عنيتم بما قلتموه أن أحدهما إذا لم يعلم اختصاصه عن الثانى وجب نفيهما فهذه دعوى مجردة، وما المانع من اعتقاد موجودين من غير أن يختص أحدهما بوصف ليس فى الثانى، فلا يرجعون فى الطلبة إلى محصول. (الشامل ص ٣٨٤ وما بعدها).

رابعا : إننا لو سلمنا لإمام الحرمين بنيان دليله فلا ندرى ماذا يقول إمام الحرمين عن الملائكة أو النفوس المجردة مثلا ؟ فهى ـ أعنى الملائكة والنفوس المجردة ـ متغايرة، ومع ذلك فليست متحيزة كما هو السبب =

تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا)(١) .

نفس هذا الاستدلال هو ما استنبطه الباقلانى أخذاً من الآية الكريمة، لكن الباقلانى قد فطن إلى أمر هام ، فهذا البرهان بصورته التى قدمها الأشعرى قد دار حول احتمال واحد ، وهو احتمال اختلاف الإلهين المفروضين فى إرادتيهما، أفلا يجوز أن تتفق إرادتهما، ويتم مرادهما معاً؟

يجيب الباقلانى على ذلك بجوابين : أحدهما أن يكون اتفاق إرادتيهما ناتجا عن قول أحدهما للآخر: لاترد إلا ما أريد، وحينئذ يصير أحدهما آمراً والآخر مأموراً ، والمأمور لا يكون إلها ، بل الآمر هو الإله على الحقيقة .

والثانى أن يكون كل منهما لا يقدر على أن يريد إلا عين ما أراده الآخر، ولو كان الأمر كذلك لدل على عجزهما جميعا ، لأن مراد أى منهما لا يتم إلا إذا قارنته إرادة الآخر(٢) .

أما إمام الحرمين فقد وافق على الدليل فى شقه الأول — أعنى احتمال الاختلاف — لكنه أجاب عن الاحتمال الثانى — أعنى احتمال الاتفاق — بجواب آخر استقاه من الأستاذ أبى اسحاق الاسفرايينى، ومفاد هذا الجواب أننا لو قدرنا انفراد أحد الإلهين المفروضين واستقلاله بإرادته عن الثانى، لما استحال عقلا أن يريد مراداً مختلفا عما يريده الآخر، فإذا عدنا وقلنا إنهما لو اجتمعا فى إراديتهما لما أمكن لهما إلا أن يريدا مراداً واحداً متفقا عليه، لكان معنى ذلك أن الاجتماع قد عطل إرادة كل منهما عن تحقيق ماتبتغيه.

= الأول ، ولا هى صفة وموصوف كما هو السبب الثانى ، ولا نعتقد أن إمام الحرمين ينكر التغاير بين الملائكة ، أو ينكر التغاير بين النفوس المجردة، كما ألزم بذلك بعض الفلاسفة (قارن الغزالى تهافت الفلاسفة ص ٢٧٤ وما بعدها، المسألة التاسعة عشرة) حيث يحاول إلزام الفلاسفة بأن النفوس قبل الأبدان عندهم لا تنقسم .

(١) اللمع ص ٢٠ — ٢١ . (٢) الإنصاف ٣٣ — ٣٤ .

فإذا كان الاحتمال الأول — وهو احتمال الاختلاف — ينتج عنه التمانع بين « فعل » كل منهما ، فإن الاحتمال الثانى - وهو احتمال الاتفاق - ينتج عنه ما هو أشد ، وهو التمانع بين « إرادة » كل منهما ، وهذا أحق بالدلالة على التعجيز والتنقيص(١) . =

هذا الاستدلال بجمله هو ما قرره أبو منصور الماتريدى ، ثم أخذه أتباعه(٢) ، وهو نفس الاستدلال الذى قرره القاضى عبد الجبار على لسان المعتزلة(٣) ، ومقصد الكل هو إبطال ما ادعاه الثنوية من وجود إلهين ، أحدهما للخير ، وهو النور ، والثانى للشر ، وهو الظلمة .

---

(١) الشامل ص ٣٥٣ — ٣٥٥ ، والارشاد ص ٥٤ — ٥٥ ، وقارن هذا بجواب الشيخ محمد عبده (رسالة التوحيد ص ٣٢) .

(٢) التوحيد ص ٢٠ ، والمسايرة ص ٢١ وما بعدها ، والبياضى : اشارات المرام ص ٩٧ .

(٣) الأصول الخمسة ص ٢٧٧ — ٢٨٤ ، ويقرر عبد الجبار الشق الثانى من شقى الدليل تقريرا آخر ، فوقوع التمانع بالفعل فى حالة الاختلاف يماثل « تقدير » التمانع فى حالة الاتفاق (ص ٢٨٣) ، وبرغم اعتماد المعتزلة على برهان التمانع فإن إمام الحرمين (الشامل ص ٣٧٦ ، والارشاد ص ٥٥) يبذل جهدا جبارا لكى يثبت أنه لا يصح المعتزلة أن يقولوا به ، فما يصدهم عن دلالة التمانع — على حد تعبيره — هو أن هذه الدلالة تنتهى إلى أن أحد الإلهين المفروضين يريد شيئا فلا يتم مراده ، ونستدل بذلك على عجز من لم ينفذ مراده ، فكيف تطمح المعتزلة إلى التمسك بهذا الدليل مع مصيرهم إلى أن معظم ما يجرى على العباد على خلاف ما يريده الله تعالى ؟ على أن هذا المأخذ الذى أخذه إمام الحرمين على المعتزلة غير مرضى عند المتأخرين ، يقول الخيالى فى حاشيته على العقائد (ص ٨٨ - ١) : لا يلزم =

وظل برهان التمانع — برغم ما أثير حوله من مناقشات عارمة(١) — هو البرهان السائد فى المدارس الكلامية جميعا .

= على المعتزلة أن تقول بعجز الله تعالى لقولهم بأن طاعة الفاسق مرادة له تعالى ولا تحصل ، لأن العجز هو تخلف المراد عن المشيئة القطعية التى يسمونها : مشيئة القسر والالجاء ، وهم لا يقولون بالتخلف عنها ، أما المشيئة التفويضية فلا عجز فى التخلف عنها ، مثل أن تقول لعبدك أريد منك كذا ولا أجبرك . (وقارن أيضا الأمير ص ٧٢) ثم إن الجبائية — كما يقول صاحب المواقف ص٦٤ حـ ٨ – قد اضطروا إلى أن يقولوا إن الله لا يقدر على عين فعل العبد ، حتى يحموا استدلالهم ببرهان التمانع من جهة ، وحتى يثبتوا التأثير للقدرة الحادثة من جهة أخرى .

على أن إمام الحرمين ينقل أن بعض شيوخ المعتزلة قد أضربوا عن دلالة التمانع لهذا السبب وأسباب أخرى غيره ، وتشبثوا بطرق أخرى للدلالة على الوحدانية ، بل إن المتأخرين منهم — كما ينقل — قد أضربوا عن دلالة العقل برمتها ، وقالوا (ليس فى العقل ما يدل على الوحدانية ، بل سبيل معرفتها هو الشرع) .

(١) نستطيع أن نوجز تلك المناقشات الإيجازا شديدا فيما يلى :

(ا) فى دائرة المدرسة الأشعرية : تعرض البرهان لنقاش واسع ، فهذا هو إمام الحرمين يعرض عنه فى النظامية ، وها هو الآمدى ينتقد هذا البرهان لأسباب أخرى (غاية المرام ص١٥٢ ومابعدها) ، ثم أثيرت نقطة هامة فى هذا النقاش تتعلق بصحة استنباط هذا البرهان من الآية الكريمة (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) فلقد صرح السعد فى حاشيته على العقائد ص٨٩ ومابعدها حـ١ — بأن دلالة الآية إقناعية ، لأن الملازمة فيها عادية ، بينما دلالة البرهان قطعية ، لأن الملازمة فيها عقلية ، وقد أثار هذا التصريح =

بيد أن أبا منصور الماتريدى قد نهج فى الاستدلال على الوحدانية منهجا شيقا أطلق عليه (شهادة العالم بالخلقة) وهو بهذا يضيف إلى أدلة الوحدانية وجوها أخرى ذات بال .

= من السعد ثائرة الكثيرين (حواشى العقائد ص ٨٩ جـ ١ ، وص ٢٢٤ ومايليها ، والدوانى على العقائد ص١٢٦ ومابعدها، والدسوقى ص١٦٣وما بعدها ، والأمير ص٧١ ومابعدها) ويبدو أن السعد قد استقى هذا التصريح من أبى هاشم الجبائى ، كما أشار إليه أبو المعين النسفى فى التبصرة ، ودخل الماتريدية طرفا فى البرهنة على قطعية الدلالة فى الآية الكريمة ، (المسايرة ص ٢٢ — ٢٣ ، والكلنبوى ص ١٢٧ وما بعدها) وقارن : الله للأستاذ العقاد ص٢٢٤ وما بعدها .

(ب) أما مدرسة ابن تيمية فقد اعتبرت هذا الدليل الذى تتضمنه الآية الكريمة دليلا على توحيد الإلهية لا على توحيد الربوبية ، فالله تعالى قد أخبر أنه لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ، ولم يقل أرباب غيره (ابن أبى العز : شرح الطحاوية ص ٧٨ ، وص ٨٥ وما بعدها) .

(حـ) أما ابن عربى فقد أشاد بدليل التمانع ، واعتبره وحده الدليل الحق ، بل ربط بينه وبين الأفول فى حجة ابراهيم عليه السلام (الفتوحات المكية ص٢٨٨ جـ١ الباب الثانى والسبعين ومائة) .

(د) أما ابن رشد فقد سلق هذا البرهان بألسنة حداد ، وأنكر أن يكون هذا البرهان مأخوذا من الآية الكريمة ، فبرهان المتكلمين قياس شرطى منفصل ، ودليل الآية شرطى متصل ، كما أن المحالات التى يفضى إليها برهان المتكلمين غير المحال الذى تفضى إليه الآية الكريمة (مناهج الأدلة ص١٥٥ ومابعدها ، ومقدمة محمود قاسم ص٣١ ومابعدها) .

(١) فالأمر المعتاد بين الملوك بذل الوسع منهم فى قهر أمثالهم من الملوك ليكون لواحد منهم الملك القاهر، وليمنع هذا الملك غيره من إنفاذ حكمه وإظهار سلطانه، فنفاذ سلطان العزيز الحكيم وحده دلالة على أنه الواحد (قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لابتغوا إلى ذى العرش سبيلا)، وربنا جل وتعالى قد نفذ سلطانه بإرسال رسله بالآيات البينات التى يضطر من شاهدها أنها من فعل من لو كان معه شريك لمنع إظهارها، فما سلمت الآيات للرسل إلا لأن الاله الحق قد قهر كل معاند متعنت مكابر.

(٢) ثم إنه لو كان مع الله — جل وتعالى — إله لأظهر الآخر حكمته بفصل فعله عن فعل الاله الحق ليعـــلم به قدرته وسلطانه، ولوجد فى الكون أفعال يضاد بعضها بعضا، وهذا معنى قوله تعالى (وما كان معه من إله إذن لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض) وقوله سبحانه (هذا خلق الله فأرونى ماذا خلق الذين من دونه) وقوله (أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم).

(٣) ولو وجد أكثر من إله لتقلب فيهم التدبير مثل تحول الأزمنة والفصول، أو تسيير الشمس والقمر والنجوم، أو أغذية الخلق وتدبير معاش الحياة، فدوران ذلك كله على مسلك واحد من التدبير، واتساقه على سنن واحد يستحيل أن يتم بمدبرين.

(٤) ثم إن السماء والأرض على بعد ما بينهما، وأطراف الأرض على بعد ما بينها تنخرط كلها فى سلك من الانسجام المتقن، فكل نوع من الأنواع الخارجة من الأرض لا يكون إلا بسبب من أسباب السماء، وحاجات كل أهل البلدان منتشرة فى جميع الأطراف، وكل ذلك يستحيل أن يكون بمدبرين.

(٥) ثم إنا إذا تأملنا عناصر العالم وجواهره لوجدنا أن كل عنصر

أو جوهر منها لا يكون طيبا نافعا من كل وجه ، ولا خبيثا ضارا من كل وجه ، وفى ذلك دليل على وحدانيته تعالى ، لأنه جمع فى كل عنصر من هذه العناصر وجوها للمنافع ووجوها للمضار ، فلو كانت بعض العناصر خالصة الخيرية والنفع لكان من الممكن أن يقال إن إلهاً ما من الآلهة قد اختص بصنع الخيرات وحدها ، ولو كانت بعض العناصر خالصة الشرية والضرر لكان من الممكن أن يقال مثل ذلك أيضا ، فثبت أن مدبر الجميع واحد جمع فيها بين المنافع والمضار ، وحبس الضرر عن النفع ، والشر عن الخير ، بالحكمة العجيبة ، فالتآلف مع التضاد لا يكون إلا بمدبر حكيم عليم لطيف لا ينازع فى التدبير ، ولا يخالف فى التقدير(١) .

لكن ما هو نصيب البشر إزاء اتصافه تعالى بالوحدانية ؟

نقول إن نفى الشريك عن البارى تعالى يعنى خلوص العبودية له وحده ، ونقاء الافتقار إليه ، فلا ملجأ إلا إليه ، ولا منجى إلا به ، ثم إن الشرك نجس ، وطهارة الكيان الإنسانى المشرف المكرم لا تتم إلا بالتوجه إلى الرب الواحد ، ولذلك نقل عن ابن عباس قوله (لا إله إلا الله : لا نافع ولا ضار ولا معز ولا مذل ، ولا مانع ولا معطى إلا هو) ، كذلك نقل عن الجنيد قوله عن التوحيد (إنه المعرفة بأن حركات الخلق وسكناتهم فعل الله عز وجل لا شريك له ، فمن أيقن بذلك فقد وحده سبحانه)(٢) .

ويقول الجيلانى (وحد الحق — جل وتعالى — حتى لا يبقى فى قلبك من جميع الخلق ذرة ، ولا ترى دارا ولا ديارا ، ولا تكن محجوبا

---

(١) التوحيد ص١٩ ومابعدها .

(٢) الرازى : شرح أسماء الله الحسنى ص ١٥٧ ، والرسالة القشيرية ص٣٦ .

بالخلق عن الحق ، وبالأسباب عن المسبب)(١).

إذن فقد ربط هؤلاء ربطا وثيقا بين الوحدانية كصفة لله عز وجل، وبين الحرية كصفة للعبد ، فيقين الانسان بالوحدانية المطلقة لربه يخلصه من ربقة العبودية لغيره ، وكيف لا ، والإنسان — كما يقول ابن عطاء الله السكندري(٢) — حر مما هو عنه آيس ، عبد لما هو له طامع ، فصارت العبودية لله وحده هى وحدها الحرية من عبودية الخلق ، وبقدر تغلغل تلك العبودية فى النفس بقدر ما يكون الإنسان حرا .

فانظر معى إلى هذا التصور المستقيم لمعنى الحرية والعبودية ، ثم قارنه بذلك التصور السقيم الذى قرره شارل رينوفييه ، أحد الفلاسفة المحدثين (١٨١٥—١٩٠٣) لترى عجباً من القول .

فلقد ربط رينوفييه بين الحرية وبين تعدد الإلهة، وهكذا أطلت الوثنية على العصور الحديثة متلفعة هذه المرة برداء الحرية الزائفة .

إن الحرية(٣) — عند رينوفييه — هى شرط الأخلاق ، كما هى شرط المعرفة ، ومن أجل الحفاظ على الحرية يرفض رينوفييه القول بوجود قدر محتوم .

ثم إن الوجود الواقعى — كما يقول — متناه بالضرورة ، فكل عدد هو جملة محصورة ، أما فكرة اللامتناهى فإنها تعبير عن قدرة العقل على اطراد سيره دائما ، لكنها ليست تعبيرا عن كائن واقعى ، ومن ثم فينبغى -

---

(١) الفتح الربانى ص٢٧ .

(٢) الحكم العطائية بشرح ابن عباد ص ٥١ ومابعدها ج ١

(٣) جان فال : طريق الفيلسوف ص٤٧١ ومابعدها ، والفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر ص ١١٥ .

في زعمه — أن نتصور الاله متناهيا حتى يكون معقولا ، ويدع مجالا لحرياتنا .

وبالجمع بين هاتين الفكرتين انتهى رينوفييه إلى القول بتعدد الآلهة المتناهين ، فأية نظرية تقوم على تعدد الإلهة في نظره — كما يقول جان فال — تعد أقرب إلى الديمقراطية من أى دين يؤمن بالتوحيد الذى يتناسب مع الملكية ! !

ومن الجلى أن رينوفييه قد خلط بين فكرتين ، بين اللاتناهى الذى يعنى عدم التعين ، وبين اللاتناهى الذى يعنى كمال الوجود بالفعل ، فاللاتناهى الأول هو غير مشخص وغير واقعى ، أما اللاتناهى الثانى فلا يستطيع العقل المجرد أن ينكره ، لأنه لازم لتحقيق الوجود الواقعى(١) .

ولقد صدق الله تعالى حين قال (أخلقوا من غير شيء أم هم الخالقون أم خلقوا السموات والأرض بل لا يوقنون) فالمتناهى يستلزم اللامتناهى فعلا وكمالا وقوة ووجودا ، والمخلوق القاصر يعتمد فى خلقه وإيجاده على الموجود الكامل ، وما أجود ما ذكره أبو منصور الماتريدى من أن دلالة العالم على بارئه على الخلاف لا على الوفاق كما سبق أن نقلنا .

ومن الجلى أيضا أن رينوفييه قد اشتط عن الحق حين جعل الحرية نقيضا للقول بالقدر ، وحين جعل الحرية نقيضا للقول بوجود الإله الواحد اللامتناهى ، فمن ذا الذى قال إن حرية الإنسان مطلقة من كل قيد ؟

ولو تم لرينوفييه ما زعمه من تعدد الالهة أفتكون الحرية بعدئذ مطلقة ؟ إن قانون عدم التناقض نفسه « قيد » على حرية العقل التى يبتغيها رينوفييه ، كما أن الضرورات الجسيمة « قيد » على حرية الفعل .

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ص٣٧٧ وما بعدها .

فأية حرية إذن أرحب مدى وأوسع دائرة من الحرية فى كنف العبودية لله وحده ؟ أية حرية أحق وأصدق وأسمى من تحرر الإنسان من العبودية للأغيار والأهواء والشركاء ؟

إن الحرية التى يبتغيها رينوفييه — فى إطار تعدد الالهة — كمثل رجل فيه شركاء متشاكسون ، وأما الحرية فى جنب الإله اللامتناهى فهى كمثل الرجل الذى يكون سلما لرجل ، فهل يستويان مثلا ؟ .

(صفات المعانى)

(١) صفة القدرة *

عرف الأشاعرة صفة القدرة بأنها صفة تؤثر فى إيجاد الممكنات وإعدامها ، أى أنها عبارة عن صحة الفعل والترك ، فالقدرة - على حد تعبير الآمدى - هى ما يتأتى به الإيجاد ، لا ما يلازمه الإيجاد(١) .

ولو تأملت فى هذه العبارات الموجزة لوجدت أنها تعكس بدقة تصور الأشاعرة لعلاقة البارىء تعالى بالكون ، فمن الضرورى لمعنى القدرة - فى هذا التصور - أن يتأخر الكون إيجاداً وإحداثاً عن بارئه ، إذ القدرة هى صحة الفعل والترك ، فنحن لا نستطيع فهم القدرة - بالتصور الأشعرى - إلا بضميمة حدوث العالم بعد العدم ، وحق ما قاله صاحب المقاصد من أن المعول عليه عند الأشاعرة هو أنه تعالى صانع قديم له صنع حادث ، وحصول الحادث عن القديم إنما يتصور بطريق القدرة لا بطريق الإيجاب(٢) .

فى المقابل نجد الفلاسفة يتصورون أنه مع اجتماع الارادة والقدرة فإن العالم يجب أن يحصل مقارنا لهما ، بلا تأخر زمانى ، ومن ثم فلا بد من أن يكون للقدرة عند الفلاسفة معنى يختلف عن معناها عند الأشاعرة ، ونحن لا نستطيع فهم القدرة - عند الفلاسفة - إلا بضميمة قدم العالم قدما زمانيا.

---

* ذكر إمام الحرمين هذه الصفة — فى النظامية — ضمن ما يجب للبارى تعالى إجمالا .

(١) الآمدى : غاية المرام ص٨٥ .

(٢) شرح المقاصد ص٥٩ ح٢ ، والمطالع ص٣٤٤ - ٣٤٥ .

فالفعل — عند الفلاسفة — لازم للقدرة أزلا ، وبذلك يكون هذا الفعل «إيجابا» ، ويكون — جل وتعالى — موجبا بالذات ، على معنى أنه تام الفاعلية ، فيجب منه ماتم استعداده للوجود ، دون انبعاث قصد منه أو طلب ، مع علمه بمعلوله ، وصدوره عنه(١) .

ثم ماذا عن الاستدلال على صفة القدرة ؟

لقد قدم الكثيرون من المتكلمين دلائل يقوم معظمها على قياس الغائب على الشاهد ، هكذا فعل معظم الأشاعرة(٢) ، وهكذا فعل المعتزلة(٣) ، لكن فريقا من الأشاعرة يرون أن ثبوت القدرة — بل والإرادة والعلم والحياة — له جل وتعالى أمر ضرورى ، وحصول العالم على هذا النمط من الإحكام والاتقان وحسن الانتظام إن هو إلا تنبيه للعقل إلى ضرورة أن صانع هذا العالم قادر مريد عالم(٤) .

ونحن أكثر ميلا إلى الرأى الأخير ، فمن ذا الذى يعترف بمقام الألوهية ، ثم ينكر بعدئذ ماللإله من قدرة وإرادة وعلم وحياة ؟

---

(١) وهذا ما أشار إليه صاحب المواقف من أن معنى القدرة عند الفلاسفة هو أنه تعالى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ، لكن مقدم الشرطية الأولى واجب الصدق ، ومقدم الشرطية الثانية ممتنع الصدق ، وصدق الشرطية لايستلزم صدق طرفيها ولا ينافى كذبهما (شرح المواقف ص ٥٠ ح ٨ ، والدوانى على العقائد ص ٨١ وما بعدها ح ١ ، وإشارات المرام للبياضى ص ١٣٠) .

(٢) الشامل ص ٦٢٢ .

(٣) الأصول الخمسة ص ١٥١ .

(٤) الشامل ص ٦٢٣ .

إن الناس فى هذا المقام بين رجلين ، رجل ينكر مقام الألوهية من الأساس ، ومن الطبيعى بعدئذ أن ينكر ما لها من نعوت الجمال والجلال، وصفات الذات وصفات الفعل ، ورجل يعترف بمقام الألوهية ، فمن الضرورى له بعدئذ أن يعترف بما يليق بالإله من صفات ، وينزهه عما لا يليق به من نقائص .

فإيجاد الممكنات والتأثير فيها ليس — عند الأشاعرة — إلا عبارة عن إضافة القدرة إلى المقدورات ، وبالتالى فإن هذه الإضافة لا تكون إلا فى حال الإيجاد، ولا يعقل أن تكون أزلية، فالأزلى إنما هو الصفة القديمة.

أما التعلق فهو حادث(١) ، فالتخليق عند الأشاعرة هو القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق ، والترزيق هو أيضا القدرة باعتبار تعلقها بإيصال الرزق ، وبالإجمال فصفات الأفعال ـ كالخلق والرزق والإماتة والإحياء ـ هى عند الأشاعرة مجرد تعلقات حادثة لصفة القدرة القديمة(٢) .

---

(١) لصفة القدرة عند الأشاعرة تعلقان : صلاحيتها فى الأزل لإيجاد كل ممكن حين يوجد، وهذا هو ما يسمى بالتعلق الصلوحى القديم، وإبرازها بالفعل للممكنات التى أراد الله وجودها فيما لا يزال ، وهو ما يسمى بالتعلق التنجيزى الحادث (العقائد النسفية ص ١١٥ ح ١ ، والسنوسى ص ٩٨) ، كذلك بحث متأخرو الأشاعرة فى استمرار وجود الممكن بعد إيجاده ، فيلزم على قول الأشعرى أن البقاء صفة وجودية أن تتعلق القدرة باستمرار الوجود تعلقا يسمونه تعلق القبضة ، وأما على قول من قال إن البقاء هو عبارة عن مجرد استمرار الوجود بلا صفة زائدة فليس للقدرة عنده تعلق بالاستمرار .

(٢) قارن انتقاد ابن تيمية لفكرة التعلقات بعامة عند الأشاعرة، بناءاً على مذهبه فى الصفات الاختيارية أو قيام الحوادث بذاته تعالى ، (مجموع الفتاوى ص ٢٢٩ ح ٦ ، والأصفهانية ص ٦٢ — ٦٣) .

أما الماتريدية - وهم الجناح الثانى من جناحى أهل السنة - فقد تصوروا أن صفة القدرة « تصحح » وجود المقدور ، لكنها لا توجده بالفعل ، أما الإيجاد بالفعل فمرده إلى صفة أخرى قديمة تسمى صفة التكوين ، تلك الصفة التى عبر عنها قوله تعالى (إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون) ، فالتكوين إذن - عند الماتريدية - صفة قديمة قائمة بذاته تعالى يتم بها الإيجاد ، ويتم بها الخلق والرزق والاحياء والأماتة والتفضل والانعام .

ولو أنعمنا النظر فى هذا الخلاف لوجدنا أنه خلاف يسير المؤونة، وليس أدل على ذلك من موقف الكمال بن الهمام الذى يرفض رأى أصحابه من متكلمى ماوراء النهر فى صفة التكوين ، ويأخذ برأى الأشاعرة فى إرجاع صفات الأفعال إلى تعلقات القدرة ، ويفهم عبارة الأمام أبى حنيفة النعمان التى نقلها الطحاوى فى ضوء مذهب الأشاعرة ، يقول أبو حنيفة رضى الله عنه (وكما كان تعالى بصفاته أزليا كذلك لايزال عليها أبديا ، ليس منذ خلق الخلق ، وليس بإحداثه البرية استفاد اسم الرب ، له معنى الربوبية ولا مربوب ، ومعنى الخالق ولا مخلوق ، وكما أنه محى الموتى استحق هذا الاسم قبل إحيائهم ، كذلك استحق اسم الخالق قبل إنشائهم ، وذلك أنه على كل شىء قدير) ا.

يقول ابن الهمام : فقول أبى حنيفة (ذلك أنه على كل شىء قدير) تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق ، فأفاد ذلك أن هذا الاستحقاق إنما هو بسبب قيام قدرته تعالى عليه ، فاسم الخالق ولا مخلوق فى الأزل لمن له قدرة الخلق فى الأزل ، وهذا ما يقوله الأشاعرة(١) .

---

(١) المسايرة ص ٣٩ ، ٤٠ ، الطحاوية ص ١٢٧ وما بعدها ، ويستنتج ابن الهمام من ذلك : أنه ليس فى كلام أبى حنيفة والمتقدمين تصريح =

بل إنا لو أنعمنا النظر لوجدنا أن الخلاف فى المسألة خلاف لفظى يعود فى جوهره إلى اختلاف الاعتبارات(١) .

القدرة إذن تؤثر فى إيجاد(٢) الممكنات وحدها .

= بصفة التكوين ، وإنما هو رأى المتأخرين منذ عهد أبى منصور ، ولهذا السبب تعرض ابن الهمام لحملات من النقد شنها عليه متأخرو الماتريدية (حاشية المرجانى على العقائد العضدية ص ١١٥ وما بعدها ح ٢ ، والبياضى ص ٢٢١ وما بعدها) .

(١) قارن حاشية الأمير ص ٧٦ حيث يقول إن الأشاعرة قد نظروا لنفس الأفعال فقالوا إنها تعلقات القدرة ، أما الماتريدية فقد نظروا إلى منشئها ومبدئها فقالوا إنها صفة قديمة ، ونضيف نحن إلى ما قاله الأمير أن الأشاعرة قد اعتبروا أن التأثير والإيجاد ليس إلا معنى يعقل من إضافة المؤثر إلى الأثر ، فالإيجاد ليس إلا أمرا اعتباريا يعقله الذهن حين يعقل المؤثر القادر المختار متوجها إلى مقدوره ، وحينئذ فلا حاجة إلى أن يكون للإيجاد صفة مستقلة عن القدرة ، لكن الماتريدية قد اعتبروا التأثير أو الإيجاد أمرا حقيقيا يزيد على مجرد إضافة المؤثر القادر المختار إلى الأثر ، فالقدرة — كما يقول أبو المعين النسفى — تجعل ما يدخل تحتها مقدورا ، لا موجودا ، أى أن القدرة تمهد للإيجاد ، وتضطلع صفة التكوين بالإيجاد نفسه ، قارن: (المحصل ص ١٦٤ ، والتبصرة — مخطوط ، والمواقف ص ١١٣ - ١١٤ ح ٧ ، والبياضى ص ٢١٥ وما بعدها) .

(٢) هل تتعلق القدرة بالإعدام ؟ أى هل يعدم الله تعالى الأشياء بقدرته ، كما أوجدها بقدرته ؟ تتصل جذور هذه النقطة بنقطة أخرى ذكرناها فى هامش سابق ، وهى بقاء الأعراض أو عدم بقائها ، =

. . . .

= والأشعرى - كما نعلم - قائل بعدم بقاء العرض زمانين ، فالبقاء عنده معنى ، فلو بقى العرض لقام المعنى بالمعنى ، وذلك باطل ، فكيف يكون الإعدام إذن على رأيه ؟ أما العرض فمن صفاته النفسية انعدامه بمجرد وجوده من غير أن يؤثر فيه مؤثر ، وأما الجوهر فإنه يستمر فى وجوده بمقدار ما تمده القدرة الالهية بالأعراض ، فإذا أراد الله تعالى إعدامه أمسك عنه الأعراض فينعدم الجوهر من فوره بدون إعدام (الارشاد ص٢١٨) ونظير ذلك كما يقول الدسوقى ص ٩٩ أنك إذا وضعت الزيت فى السراج فإن الفتيلة تظل مضيئة ، فإذا فرغ الزيت انطفأت الفتيلة دون تأثير مؤثر .

إذن فوظيفة القدرة عند كثير من الأشاعرة هى الإيجاد فحسب ، أما الإعدام فلا يحتاج إلى تأثير ، سواء فى الجواهر أو الأعراض ، يقول إمام الحرمين : إن العدم نفى محض ، ويستحيل أن يكون المقدور نفيا (الارشاد ص٢١٨) .

لكن ليس معنى ذلك أن العدم غير مقدور للبارى تعالى ، فالبارى تعالى إن شاء الفعل فعل ، وإن شاء أن لا يفعل فلا يفعل ، لا أنه إن شاء فعل العدم (المقاصد ص١٦ ح٢ ، ومعالم أصول الدين للرازى ص٨٤)

ولعل هذا هو ما قصد إليه الباقلانى حين أكد على تأثير القدرة فى عدم الممكن ، فالقدرة تعدم الممكن بأن تمسك عنه الإيجاد (الدسوقى ص ٩٩) لكن صاحب المواقف لم يسلم امتناع كون العدم لا يصلح أثرا للفاعل ، فالعدم الحادث قد يكون بتأثير الفاعل كالإيجاد تماما ، أى أن الإعدام قد يكون بإزالة الأمر الوجودى ، وبذلك يصلح أن يكون أثراً للفاعل ، (شرح المواقف وحواشيه ص٤٤ ح٥) .

فمن البدهى آنئذ أن لا تتعلق القدرة بالواجبات، لأن الواجبات لا تقبل التأثير إيجاداً، وإلا لزم تحصيل الحاصل، ولا تقبل التأثير إعداماً، وإلا لزم قلب الحقائق، ومن البدهى كذلك أن لا تتعلق بالمستحيلات، لأن المستحيلات لا تقبل التأثير إيجاداً، وإلا لزم قلب الحقائق، ولا تقبل التأثير إعداما. وإلا لزم تحصيل الحاصل.

ولا يتوهمن أن فى عدم تعلق القدرة بالواجبات والمستحيلات قصور أصلا، بل لو تعلقت بهما لكان القصور، لأن فى تعلقها بهما محالات فاسدة كثيرة(١).

ويفرق الآمدى بين نوعين من المستحيلات، فهناك المستحيلات فى ذواتها، كاجتماع الضدين مثلا، وهذا القسم غير واقع تحت القدرة لا محالة، وهناك المستحيلات لا فى ذواتها، بل باعتبار أمر خارج، كوجود عالم آخر وراء هذا العالم، فهذا ممتنع باعتبار أن العلم الإلهى قد تعلق بعدمه، ولكنه ممكن باعتبار ذاته، وهو بهذا الاعتبار لا ينبو عن تعلق القدرة به، وإن كان وجوده الواقعى ممتنعاً باعتبار عدم تعلق علم الله تعالى بإيجاده(٢).

ولا ريب أن هذا التصور الأشعرى يراعى عدة جوانب، فهو يراعى اقتران القدرة بالحكمة، وهذا هو ما لحظه أبو طالب المكى، فالقدرة الإلهية — كما يقول — ليست تحكما، بل هى قرينة الحكمة(٣).

---

(١) وذلك كإعدام القدرة للقدرة ذاتها، وكإعدامها للذات العلية، وكاثبات الألوهية لمن لا يقبلها من الحوادث، وسلبها عمن تجب له، وهو مولانا جل وتعالى، (الإرشاد ص٢٣٩، والسنوسى ص ١٠٣ — ١٠٤).

(٢) الآمدى: غاية المرام ص ٨٦ — ٨٧.

(٣) أبو طالب المكى: قوت القلوب ص ١٠ ح ٢.

وهو يراعى أيضاً استقامة الأمور الكونية وثبات القضايا العقلية ، والجزاء ، والثواب والعقاب ، فلا مراء فى أن جعل المحالات العقلية واقعة تحت القدرة مما يبطل نظام هذا الكون، إذ لا فرق ثمتئذ بين المحال والممكن فى جواز الوقوع .

هذا الموقف الشرعى والعقلى المستقيم يضاف إلى رصيد الأشاعرة فى التوازن بين النص والعقل فى تبصر وأناة .

فى مقابل ذلك جاء موقف ابن حزم الظاهرى (١) ، الذى جعل المحال العقلى مقدوراً لله تعالى ، فالعقل - كما يقول ابن حزم - مخلوق محدث خلقه الله تعالى بعد أن لم يكن ، وأحدث أحكامه على ما هى عليه مختاراً لذلك، ونحن نعلم — كما يضيف ابن حزم — أن من اخترع شيئا لم يكن قط ، لا على مثال سلف ، ولا عن ضرورة أوجبت عليه اختراعه ، لكنه اختار

---

(١) يقرر ابن عربى أيضا أنه تعالى قادر على خلق المحال عقلا ، فهو قادر على إيجاد الجسم فى مكانين ، بيد أن ابن عربى قد جعل لهذه المحالات عالما آخر غير عالمنا هـــذا ، فكل ما أحاله العقل بدليله عندنا — كما يقول -- يمكن أن يقع فى ذلك العالم (الفتوحات المكية : الباب الثامن ص ١٣٠ حـ ١ ، واليواقيت والجواهر ص ٩٠ حـ ١) ، فسواء صح وجود ذلك العالم وجوداً واقعيا أو كان مجرد رمز لقدرته تعالى على خلق عوالم أخرى، فسوف يظل النظام العقلى محفوظا فى عالمنا هذا ، وربما كان هذا أحد سببين فى تسامح متأخرى الأشاعرة مع ابن عربى ، وتشنيعهم الحاد على ابن حزم، والسبب الثانى فيما نظن هو أن ابن عربى لم يتجاسر على القول بأن الله تعالى قادر على أن يتخذ ولدا كما تجاسر ابن حزم، (السنوسى ص ١٠٤ — ١٠٥ ، والأمير ص ٧٦ — ٧٧ ، والبيجورى ص ٣٤) .

أن يفعله،فهو قادر على ترك اختراعه،وقادر على اختراع غيره ، أو مثله ، أو خلافه.

فـكل ما خلقه الله تعالى محالا فى العقل — كما ينتهى ابن حزم — فإنما كان محالا منذ جعله الله تعالى محالا حين أحدث العقل ، وليس قبل ذلك ، فلو شاء الله أن لا يجعله محالا لما كان محالا ،ومن سأل : هل يقدر الله تعالى على أن يجعل الشىء موجوداً معدوما فى وقت واحد ، أوجسما فى مكانين فهو سؤال صحيح ، والله قادر على كل ذلك ، ولو شاء أن يكون لكان .

لكن ابن حزم قد فرق بين المحال العقلى ، أو « المحال فى بنية العقل عندنا» على حد تعبيره ، وبين ماأسماه « المحال المطلق »،وقصد بالمحال المطلق كل سؤال أوجب على ذات البارى تغييراً مثل أن يسئل : أيقدر الله تعالى على إحداث مالا أول له ، فهذه أسئلة يفسد بعضها بعضا ، وتشبه كلام المجانين،وهذاالنوع من المحالات محال قبل حدوث العقل وبعد حدوثه أبدا(١).

فما هو الأساس الذى بنى عليه حزم ابن تفرقته بين هذين النوعين من المحالات ؟.

إننا لانكاد تفرقة محصلة بين النوعين ، فوسيلة إدراكهما جميعا هى العقل نفسه ، وإذا كانت قدرة الله تعالى يمكن أن تتعلق بتلك المحالات العقلية عنده ، فهى يمكن أن تتعلق بالمحالات المطلقة أيضا ، فالتفرقة محض تحكم ، ثم من ذا الذى خول لابن حزم أن يحكم بأن المحال المطلق محال قبل حدوث العقل سوى العقل نفسه ؟ .

ولقد هاجم متأخرو الأشاعرة ابن حزم بسبب هذا القول هجوما حاد

---

(١) ابن حزم : الفصل ص ١٨١ — ١٨٣ ح ٢.

اللهجة ، وفطنوا إلى أن مقالته تلك « لايبق معهــا شيء من العقليات أصلا »(١) .

بل إن ابن حزم نفسه قد راوده هذا الإحساس فأورده قائلا «فإن قال قائل فما يؤمنكم إذ هو تعالى قادر على المحال أن يكون قد فعله ، أو لعله سيفعله ، فتبطل الحقائق كلها ولا تصح ، ؟ .

يجيب ابن حزم بأن الذى أمننا من ذلك هو « ضرورة المعرفة التى وضعها الله فى نفوسنا ، كمعرفتنا أن الثلاثة أكبر من الاثنين ، وأن المميز مميز ، والأحمق أحمق ، فالذى أمنهم فى هذه الأمور مع أن الله قادر على أن يبطلها لكنه لا يفعل ذلك ، هو الذى أمننا من أن يكون الله تعالى قد فعل المحال مع أنه قادر عليه » .

ثم يضيف « فاجتماع الناس على أنه تعالى لايظلم ولا يكذب إنما هو لضرورة المعرفة بذلك ، ومن المحال اجتماعهم على هذا إلا لضرورة وضعها الله فى نفوسهم »(٢) .

ونقول نحن : إن هذا كله لا يجعل ابن حزم بمنجاة عن إبطاله للحقائق جميعا ، فلقد استند إلى « ضرورة المعرفة » التى وضعها الله تعالى فينا ، فمن أين لنا بهذه الضرورة إلا من قبل العقل وحده ؟ فإذا كان ابن حزم قد أبطل ضرورة العقل فمن أين تتأتى لنا ضرورة المعرفة ؟ وإذا كان بناء العقل نفسه قد انقض من القواعد فمن أين لنا ندرك أن المميز مميز وأن الأحمق أحمق ؟ .

---

(١) قارن السنوسى ص ١٠٤ حيث نسبه إلى البدعة واختلال العقل والغباء ! ! !

(٢) ابن حزم : الفصل ص ١٨٦ — ١٨٧ ج ٢ .

إذن فلا منجاة لنا إذا أردنا هدم العقل والإعتماد على ضرورة أخرى غير ضرورته - كما أراد ابن حزم - من الإنتقال إلى عالم آخر غير عالمنا، كما أشار إلى ذلك ابن عربى(١).

لقد ابتغى ابن حزم - بجعل المحال العقلى مقدوراً لله تعالى - أن يفر من نسبة العجز إليه سبحانه، ولكنه وقع فيما هو أشر مما هرب منه، وكان أحرى به أن يضع نصب عينيه أنه لا قصور ولا عجز فى عدم تعلق القدرة بالمستحيل، بل لو تعلقت به للزم القصور، ولو كان قد فعل ذلك لكان خيراً وأحسن تأويلا(٢).

---

(١) الفتوحات المكية: ص ١٣٠ ج ١ الباب الثامن.

(٢) قارن أيضا: ابن المرتضى اليمانى: إيثار الحق، فى مواضع مختلفة فستجده يميل إلى نزعة ابن حزم هذه (ص ٨٩، ١١٨ - ١١٩ و ١٩٦ وما بعدها) كذلك أيضا الزميل الدكتور يحيى هاشم فى كتابيه (فلسفة التسليم، وأساسيات العقيدة الاسلامية).

(٢) صفة الإرادة

فصـــل

الصانع تعالى لم يزل مريداً فى أزله لما سيكون فيما لا يزال ، وكونه مريداً عين إرادته ، وضلت طائفة من المبتدعة ضلا لا بعيداً فزعموا أنه لم يكن مريداً فى أزله ، ثم أحدث لنفسه فيما لا يزال إرادات للكائنات التى يريدها ، فصار مريداً بتلك الإرادات الحادثة .

وهذا انسلال عن ربقة الدين ، فإن الإرادة لو كانت حادثة لافتقرت إلى إرادة لها بها تختص، وإذا استغنت وهى حادثة مختصة عن مخصص لزم استغناء العالم بما فيه عن مريد مخصص .

المتأمل فيما قرره الأشاعرة بصدد صفة الإرادة يدرك فى جلاء أنها تمثل لديهم إحدى الدعامات الهامة لقضيتهم الكبرى فى استناد الأشياء إلى الله تعالى القادر المختار(١) ، ابتداءاً وبلا واسطة .

فلقد حدد الأشاعرة صفة الإرادة بأنها صفة قديمة قائمة بذاته تعالى تخصص الممكن ببعض مايجوز عليه من الأمور المتقابلة(٢) .

(١) الإختيار هو القصد والإرادة مع ملاحظة ما للطرف غير المراد، فكأن المختار ينظر إلى الطرفين ويميل إلى أحدهما، أما الإرادة فينظر فيها المريد إلى الطرف الذى يريده (المقاصد ص ٦٩ ح ٢ ، والبياضى ص ١٥١ والكلنبوى ص ١٠١).

(٢) وهى التى جمعها بعضهم فى قوله : =

إذن فالإرادة فى هذا التصور ليست هى القدرة ، ولا هى العلم ، بل هى صفة مغايرة لهما ، فمن الواضح أن القدرة القديمة صالحة لفعل أحد الضدين على السوية ، فكما يمكن لها أن توقع هذا الضد ، يمكن أن توقع نظيره ، وكما يمكن أن توجد فى هذا الوقت يمكن أن توجد فى غيره ، فالقدرة إذن وحدها غير صالحة للتخصيص .

وكذلك الأمر فى العلم ، إذ العلم تابع للارادة ، فالعلم بأن الشىء سيوجد بدلا من أن يعدم تابع لتخصيص الارادة له بهذا دون ذلك ، فالعلم إذن وحده غير صالح للتخصيص ، ولابد من وجود صفة أخرى غيرهما ، أى غير القدرة والعلم صالحة له ، وليس ذلك سوى الارادة .

انتهض فريق من المعتزلة لكى يفسروا الارادة تفسيرا مختلفا ، فمعناها عندهم هو أنه تعالى ليس بمستكره ولا مغلوب فى أفعاله ، فالارادة — بهذا الاعتبار — ليست غير أمر سلبى .

ولا ينكر أحد أن يكون من « شروط » الارادة عدم الاستكراه أو عدم الغلبة ، ولكن الإرادة تعنى شيئا آخر فوق هذا المعنى ، هو القصد إلى الفعل والاتجاه إليه ، وإلا فالجماد غير مستكره ولا مغلوب ، ولا يمكن القول بأنه مريد(١) ، بل إن القاضى عبد الجبار نفسه قد انتقد هذا ، الرأى بأنه يستلزم أن يكون البارى تعالى مريدا لجميع المرادات ، وحينئذ

= الممكنات المتقابلات وجودنا والعدم الصفات
أزمنة أمكنة جهات كذا المقادير روى الثقات

(١) قارن : الآمدى : غاية المرام ص٥٦ ، وشرح المواقف ص٨٧ ج٨ ، وكذا انتقاد صاحب المقاصد لهذا الإعتراض ص ٧١ ج ٢ .

فليس ثمة تخصيص للبعض منها دون البعض ، وفى هذا نفى لمعنى الإرادة بالحقيقة(١) .

انتهض فريق ثان من المعتزلة البصريين لكى يجعلوا الإرادة حادثة — وهذا هو ما يتناوله إمام الحرمين فى هذا النص — والإرادة الحادثة عندهم ليست قائمة بذاته تعالى ، بل هى قائمة بذاتها « لا فى محل » .

ولعل أصدق ما يمكن أن يوصف به هذا الرأى هو أنه هروب من اتخاذ الرأى ، فهؤلاء لا يريدون أن ينفوا الإرادة كلية ، لأن الإرادة عندهم تابعة للحياة ، وهو تعالى حى ، فيجب أن تصح له الإرادة(٢) .

وحينئذ فهل يثبتون الإرادة على أنها صفة وجودية له جل وتعالى ؟

لا يستطيع البصريون من المعتزلة ذلك ، لأنه يعنى أن تكون قديمة بقدمه تعالى ، وهذا ما يصطدم — من وجهة نظرهم — بقضية « القدم أخص الوصف » ، أى أنه لو كانت الإرادة قديمة لكان فى هذا — كما يفهمون — تعدد للقدماء(٣) .

فكأنهم يريدون إثبات الإرادة ، ولا يريدون أن تكون صفة له تعالى ، كيلا تكون قديمة .. ولا يستطيعون أن يقولوا إنها حادثة ، وهى فى الآن نفسه صفة للقديم جل وتعالى ، وإلا وقعوا فى مأزق آخر ، هو اتصافه تعالى بالحوادث بما يستلزمه ذلك من نقص وتغير ، وذلك كما فعل الكرامية(٤) .

---

(١) القاضى : الأصول الخمسة ص ٤٤٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٤٣٤ .

(٣) المصدر عينه ٤٧٧ .

(٤) قارن : المحصل للرازى ص ١٦٩ ، غاية المرام ص ٥٩ ، وشرح المواقف ص ٨٦ ح ٨ .

فلم يبق أمامهم من ملجأ إلا أن يكون للبارى تعالى إرادات حادثة، قائمة بذاتها، لا فى محل.

فهل يصلح هذا الرأى أن يكون ملجأ؟

إن قيام الإرادة بنفسها منفصلة عن المريد أمر لا يمكن قبوله، ولست أدرى كيف يعقل أن تكون الإرادة نائية عن المريد، منفصلة عنه، بل كيف تكون إذن مختصة به دون غيره(١)؟ إنا لنعلم أن القاضى عبد الجبار قد دافع عن هذا الرأى دفاعا مستميتا، ولكننا لا نرى فى دفاعه إلا فيهقة جدلية هى على أحسن الأحوال من قبيل الظن الذى لا يغنى عن الحق شيئا.

ويبدو أن هذا الرأى — الذى لا يقصره البصريون على الإرادة وحدها(٢) — قد شاع على عصر إمام الحرمين، ولعل هذا هو سر مانلمسه فى هذا النص من احتداد فى اللهجة، فأصحابه «مبتدعة»، «قد ضلوا ضلالا بعيداً، وضلالهم هذا إنما هو «إنسلال عن ربقة الدين».

ومفاد انتقاد إمام الحرمين لهذا الرأى هو أنه يعنى أن البارى تعالى لم يكن مريدا فى الأزل، وحينئذ فإن الإرادة الحادثة بين أحد احتمالين، فإما أن تكون مرادة — هى الأخرى — بإرادة، وهذه — بدورها — مرادة بإرادة، مما ينجم عنه التسلسل الباطل.

---

(١) قارن الاقتصاد ص ٢٢٧ وما بعدها، وشرح المقاصد ص٧١ ح٢، وهذا هو الانتقاد الذى يؤثره السعد على غيره من الانتقادات القائمة على أن الإرادة عرض لا يقوم بمحل، وقارن أيضا شرح المواقف ص ٨٥ ح ٨.

(٢) فلقد استخدم بعض المعتزلة نفس الملجأ فى صفة الكلام، ويجدر بنا أن نشير إلى أن أصل المعتزلة فى هذا الرأى قائم على أن الواجب لا يعلل، فكون البارى تعالى عالما هو واجب عندهم، فلا يعلل، أما كونه تعالى مريدا فلما لم يكن واجبا عندهم كان معللا بإرادة حادثة (الشامل ص ١٠٧).

وأما أن تكون هذه الارادة الحادثة فى غير حاجة إلى إرادة، فيكون هذا شأن جميع الحوادث، بل شأن الكون كله، وفى ذلك ما فيه من إبطال لاحتياج العالم إلى الصانع المريد.

وهكذا عرف الأشاعرة طريقهم بين الارادة من جهة، وبين المراد من جهة ثانية، فأعطوا الارادة ما تستحقه من القدم(١)، وأعطوا المراد ما يستحقه من الحدوث، وهكذا أفردوا القديم عن المحـــدث، بينما ضل الفلاسفة فى منتصف الطريق فجعلوا المراد قديما كقدم الارادة، فقالوا بقدم العالم، وضل الكرامية والبصريون من المعتزلة فى منتصف الطريق، فجعلوا الارادة حادثة كالمراد الحادث.

وإنتهض فريق ثالث من المعتزلة قائلين بأن إرادته تعالى ليست سوى

---

(١) لكن إذا كانت الارادة صفة قديمة فكيف يتصور الأشاعرة تعلقها بالحوادث المتغيرة؟ يرى الأشاعرة أن لصفة الارادة وجهين من التعلقات، فهى صالحة أزلا لتخصيص الممكن بأى من البدائل الممكنة، وهذا هو مايطلق عليه التعلق الصلوحى القديم، ثم هى — أعنى الارادة — قد خصصت الممكن أزلا بأى بديل دون مقابله، وهذا مايطلق عليه التعلق التنجيزى القـديم. وزاد البعض وجها ثالثا، هو تخصيص الممكن عند وجوده بهذا البديل، وهو التعلق التنجيزى الحادث، بينما أنكره البعض بناءا على أنه مجرد إظهار للتعلق التنجيزى القـديم (السنوسى ص ٩٨، والبيجورى ص٣٥).

وما أجود ما ذكره الآمدى فى هـــذا الصدد (فالارادة واحدة، والمعلقات متعددة، وذلك على نحو تعلق الشمس بما قابلها واستضاء بها، فإنه وإن كان متعددا، لكنه لا يوجب تعدد الشمس بتعدد ما استضاء بها) (غاية المرام ص٧٣).

علمه بحصول المنفعة نتيجة لإيجاد الشيء النافع، فعلمه تعالى بما فى الفعل المراد من المصلحة هو ما يدعوه — جل وتعالى — إلى الإيجاد.

فلا يقتصر رأى هؤلاء على أن الإرادة هى العلم، بل يجعلونهما علما مخصوصا هو العلم بما فى الإيجاد من نفع، وبما فى عدم الإيجاد من ضرر.

نقول: إن جعل العلم هو المخصص ينطوى على مفارقة واضحة، لأن العلم تابع للإرادة، بمعنى أن العلم بأن الشيء سيوجد تال لتخصيص الإرادة له بالوجود بدلا من العدم، فلا يصح إذن جعل العلم هو الإرادة(١).. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فإن هذا الرأى الاعتزالى يجعل ما فى الشيء من منفعة هو الباعث له تعالى على الفعل، ومن البدهى أن يرفض الأشاعرة هذا التصور البشرى فى جناب مقام الألوهية الأسنى، فأفعاله تعالى بريئة عن التعليل بالأغراض والمنافع، ومقامه المتعالى يتنزه عن الإستكمال بتحصيل الأغراض، سواء كانت جلب مصلحة أو دفع مضرة، وكيف لا والأغراض خارجة عن مقام الألوهية، فكيف إذن يناط بها تحديد أفعاله تعالى إيجادا وإعداما؟

لقد غلا المعتزلة — كما يقول ابن المرتضى بحق(٢) — فى إثبات الدواعى والعلل، حتى أوجبوا معرفة العقول البشرية لكل مقاصد البارى تعالى تفصيلا، وأدى بهم هذا إلى الإغراب الشديد فى محاولات بشرية لتخيل حكم ترضاها عقولهم لكل فعل من أفعاله جل وتعالى، ولو تأملت ماذكره المعتزلة بصدد الأعواض والآلام، وماقرروه من أن الله لا يحسن منه —

---

(١) الإرشاد ص٦٣، والمحصل ص ١٦٨ — ١٧٠، والآمدى: غاية المرام ص ٥٢ وما بعدها.

(٢) إيثار الحق ص ١٩٤.

جل وتعالى عما يقول الظالمون — أن يؤلمنا بغير عوض ، وأن من العبث أن يفعل الفاعل فعلا دون عوض مثله(١) ، ولو تأملت أيضا ماذكروه من إيجاب الأصلح عليه تعالى ، وإيجاب العقوبة بالمعاصى على من مات بلا توبة، أقول لو أنك تأملت هذا كله لأصابك النفور ، ولأدركت السر فى حرص الأشاعرة على تنزيه المقام الآلهى مما نسميه فى عرفنا البشرى عدلا وحكمة ، فهو جل وتعالى الحكيم بحكمته هو ، لا بحكمتنا نحن .

فما يطلق عليه المعتزلة حكمة فإنما هى حكمة فى نطاق معرفتنا البشرية، ذات الأسباب القريبة والعلل الدانية ، أما حكمته تعالى فلا اطلاع لنا عليها . ومن هنا يتبين لك مدى سلامة موقف الأشاعرة فى إناطة التحسين والتقبيح للشرع ، وما أجود ما ذكره ابن المرتضى أيضا فى هذا الصدد (لابد أن يكون فى أحكامه تعالى وحكمه ما تستقبحه عقول البشر ، لأن الله تعالى لو ماثلنا فى جميع الأحكام والحكم لدل ذلك على مماثلته لنا فى العلم المتعلق بذلك ، وفى مؤداه ولطائفه وأصوله وفروعه ٢)) .

ثم تأمل معى ذلك التحليل النفسى الممتاز الذى أدلى به الآمدى بصدد التحسين والتقبيح ، فتحسين العقل وتقبيحه أمور نسبية تختلف باختلاف النشأة والبيئة والعادة والهوى ، والقول بأن الحسن والقبح ذاتيان فى الأشياء، وإن العقول تدركهما إدراكا محايدا هوقول مردود ، لأن وراء ذلك لا محالة غرض خفى ، قد يخفى عن المدرك نفسه ، حتى ولو كان ذلك الغرض هو مجرد حبه ، وشغفه الباطنى .

إن المعتزلة — هكذا يتابع الامدى — يتمسكون مثلا بضرورة العلم بحسن الإيمان والعدل ، وقبح الكفر والجور ، ولكن متى كان الاتفاق على

(١) الأصول الخمسه ص ٤٧٧ وما بعدها ، وقارن : المسايرة ص ١١٥ وما يليها .

(٢) إيثار الحق ص ٨٩ .

ذلك واقعا مع أن أكثر الناس لذلك مخالفون ، بل عن هذه المخالفة مدافعون؟

فليس اتفاق بعض العقلاء على هذه الأمور — كما يضيف الآمدى — مما يوجب كونها ضرورية ، وإلا لزم أن اتفاق الخصوم على أضدادها ضرورى ، لكونهم من « جملة العقلاء بل أكثرهم » ، بل إن المعتزلة قد أطبقوا على قبح إيلام الحيوان وتعذيب الإنسان بغير عوض ، والأشاعرة يحكمون بحسن ذلك ، فكيف يكون الحسن والقبح ذاتيا لا يختلف باختلاف العقول ؟ .

ثم إن جعل الحسن والقبح منوطا بالعقول وحدها — كما يتابع الآمدى — يجعل الحكم مطلقا جامداً لا يختلف باختلاف الأحوال أو النسب ، فالقتل مثلا قبيح مهما كانت ظروفه وملابساته ، والصدق حسن مهما كانت ظروفه وملابساته ، لكن إناطة الحسن والقبح بالشرع سوف تغير الميزان ، فيكون القتل قبيحا من العاقل الذى لا غرض له إلا شهوة الانتقام ، وحسنا إذ قصد به حقن دم ، بل قد يحكم الشرع بحسن شريعة بالنسبة لقوم ، وقبحها لآخرين ولذلك يصح القول بنسخ الشرائع(١)

لقد تصور المعتزلة — وسيتصور أضرابهم — أن نفى الأشاعرة

---

(١) الآمدى غاية المرام ص ٢٣٥ ومابعدها ، بل أن الآمدى يضيف بعداً جديداً لرأى الأشاعرة حين يقول (إنه لاسبيل إلى جحد أن ما وافق الغرض من جهة المعقول ، وإن لم يرد به الشرع المنقول ، أنه يصح تسميته حسنا ، كما يسمى ماورد الشرع بتسميته حسنا فهو كذلك ، وذلك كاستحسان ما وافق الأغراض من الجواهر والأعراض وغير ذلك ، فليس المراد بقول الأشاعرة أن الحسن ماحسنه الشرع أنه لا يكون حسنا إلا ما أذن فيه أو أخبر بمدح فاعله ، وكذلك فى جانب القبح أيضا (نفس المصدر ص ٢٣٥) وإن كان هذا الرأى مخالفا لرأى إمام الحرمين (الارشاد ص ٢٥٩)

الأغراض عن فعله تعالى مؤد إلى العبث ، بمعنى خلو أفعاله تعالى عن الحكم والفوائد والمنافع ، وغير خاف أن الأشاعرة لا ينفون ترتب المصالح والمنافع كنتيجة لأفعاله تعالى ، فأفعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على ما لا يحصى من المنافع لخلقه .

ولكن الذى يرفضه الأشاعرة — كما هو واضح — أن تكون تلك المنافع والأغراض التى يدركها البشر هى «علة» أفعاله تعالى أو الباعثة عليها (١)

وما أبدع ما ذكره الحق سبحانه (ولو رحمناهم وكشفنا ما بهم من ضر للجوا فى طغيانهم يعمهون ، ولقد أخذناهم بالعذاب فما استكانوا لربهم ولا يتضرعون) وما ذكره سبحانه (بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله) .

إن القضية جد واضحة ، فيستحيل على البشر الاحاطة بمقاصد خالقهم أو استقصائها ، كما يستحيل عليهم اكتناه حكمته المتعالية ولطائف مسالكها .

وبهذا التمهيد نفهم نص إمام الحرمين التالى :

قال المحققون : الجائز فى حكم الله تعالى ينقسم إلى القول فى أفعاله ، وإلى جواز رؤيته ، فهما قسمان :

فلتقع البداية بأفعاله فنقول : كل ما قضى العقل بجوازه وإمكان حدوثه فالرب تعالى موصوف بالاقتدار عليه ، ولو فرض إحداثه إياه لما كان ممتنعا ولكان مسوغا فى العقل .

---

(١) المحصل ص ٢٠٥ ، والمواقف ص ٢٠٠ جـ ٨ وغاية المرام ص ٢٢٤ وما بعدها .

وهذا الآن يستمد من بحر فى الأصول لا يغترف، وهو القول فى التقبيح والتحسين، وتتبع المذاهب فى ذلك يطول ويخرج عن الحد المقصود.

فالوجه الاقتصار على نكتة فاخرة قاطعة لا تبقى على فاهمها إشكالا البتة، فالذى اعتقده أهل الأهواء حسنا لعينه كالإيمان وشكر المنعم، والذى اعتقدوه قبيحا لعينه كالكذب والظلم إنما ينفصل وينقسم على من يقبل الضر والنفع.

وحقيقة النفع واللذة والهموم استشعار الخوف من الآلام والشرور والارتياح من اللذات، والرب باتفاق المعترفين بالصانع متقدس عن قبول النفع والضر، فلا يسره وفاق، ولا يضره شقاق، وإذا كان كذلك استحال أن يظن به قبول النفع، فلا تسر الأفعال فى حقه حتى يقضى بأنه يوقع بعضها، ولا يجوز فى حكمه إيقاع بعضها.

وإذا قال الذاهل عن سر هذا الأمر الجلى إنه تعالى لا يفعل القبيح لعلمه بقبحه وغناه عن فعله قلنا لا يتحقق القبيح بالإضافة إلى الله تعالى، فإنه لا يتضرر به كما لا ينتفع بنقيضه.

ولولا أنه شاع فى ألفاظ عصبة الحق أنه تعالى خالق الخير والشر لكان أمر التوحيد يوجب أن يقال ليس فى أفعال الله تعالى خير ولا شر بالإضافة إلى الآلهية، فإن الأفعال متساوية فى حكمه وإنما تختلف مراتبها بالاضافة إلى العباد.

وفى هذا المقدار مقنع فى هذا الأصل العظيم لا حاجة معه إلى غيره، وقد نبه على هذا المعنى ﷺ فقال فى سياق حديث طويل فى قسم الله الأرواح (يوقف أرواح السعداء على يمين العرش، وأرواح الأشقياء على يسار العرش، ثم قال هؤلاء أهل الجنة ولا أبالى).

فإن عارض المخالف فقال: الكيس المعظم قد يلقى غريبا مهينا لا ينتفع

باكرامه وإيوائه ولا يتضرر بتركه فى مضيقة، ثم الحكمة تستحثه على مكارم الأخلاق فيه، وهذا تلبيس لا تحصيل له، فإن الصورة التى ذكرها اتفاق وغيرها مما يلبسون به، فيحصر ذلك أمران، أحدهما أن المكارم التى ذكرها سببها الاهتزاز بحسن الثناء فى الغالب، ثم قد يستمر المرء على أمر لعلة، ويعتاده حتى ينتهى الأمر فيه إلى مبلغ يعسر عليه مخالفته، وللعادات آثار غير منكورة فى الجبلات، والثانى أن الانسان قد تناله رقة الجنسية، وتستحثه على استنقاذ الغرقى وإنجاء الهلكى، ولو لم يقتض له التضرر ضررا بينا.

والرب متقدس عن هذه الصفات جمع، ومن تخيل تفصيل الأفعال فى حق الاله فقد تعلق بطرف من التشبيه، فالصائرون إلى التشبيه وإثبات الجهة يتمسكون بما يفضى إلى التشبيه فى الوجود الأزلى، وهؤلاء مشبهون فى الأفعال، والفئتان زائغتان عن مدرك الحق، فالرب لا يناسب وجوده وجود، ولا يشبهه فى امتناع الضرر والنفع فاعـــل، فهذا — حرس الله مولانا(١) — لباب التوحيد.

يتناول إمام الحرمين فى هذا النص مسألة الحسن والقبح العقليين، ومطمحه أن يثبت أن الحسن والقبح مفهومان بشريان يضربان بجذورهما العميقة فى تربة التكوين البشرى، فحين يحفر إمام الحرمين تحت مفهوم الحسن والقبح يجد جذورهما راسخة فى النفع والضرر، فالحسن مرتبط بالنفع ارتباطا وثيقا لا تنفك له عروة، والقبح مرتبط بالضرر ارتباطاً لا تنفك له عروة أيضا.

ويستكمل إمام الحرمين غوصه فى أعماق التكوين البشرى ليجد أن جذور النفع والضرر — هى الأخرى — راسخة فى اللذة والألم، فما النفع إلا إزاحة الآلام والإحساس باللذائذ، وما الضر إلا استشعار الآلام، والقلق مما تسببه من هموم.

---

(١) يقصد بذلك نظام الملك الذى سمى الرسالة باسمه ووجها إليه.

ولقد يمكن أن يعترض على هذا التحليل النفسى بأن الانسان يقدم على فعل الخير المجرد دون أن يلوح فى هذا الفعل جلب لنفع عاجل أو دفع لضر ناجز، وما أكثر الأمثلة التى يمكن أن تضرب على ذلك، فلم ير الانسان رجلا كريما مهيبا جليلا تدفعه النخوة أو الانسانية إلى إكرام ضعيف غريب دون أن يرجو من وراء ذلك نفعا أو يخشى ضررا ؟.

لكنك لو أمعنت النظر فى هذا المثال — وغيره — لوجدت أن الدافع لذلك لا يخرج عن عدة احتمالات، تضرب بأسرها فى صميم التكوين البشرى، فأحد هذه الاحتمالات انتظار ذلك الفاعل أن تنطلق ألسنة الثناء على فعله، وكم يكون الثناء مستطابا حين يكون ثناءا مجردا على فعل لا يلحق فاعله من وراءه نفع، ولا يخشى من تركه ضررا، وأحد هذه الاحتمالات أيضا أن ذلك الفاعل قد اعتاد، على أن يفعل المعروف فيمن يعرف وفيمن لا يعرف، وفى أهله وفى غير أهله، ولو خالف عادته للحقه من ذلك تأنيب الضمير ووخزه وعقابه، وما أنكاه من عقاب، فهو حينئذ يفعل ما يفعل توقيا لضرر، واستجلاباً للذة، وأحد هذه الاحتمالات أيضا أن يكون ذلك الفاعل ممن منحوا إحساسا مرهفا بالمشاركة الوجدانية لبنى الانسان جميعا، فيدفعه ذلك إلى أن يرق لأنات المألومين، ويسعى إلى إنقاذ الغرقى، وإنجاء الهلكى.

وبهذا التحليل النفسى يصل إمام الحرمين إلى بغيته، وهو تأصل مفهوم الحسن والقبح — على أى احتمال — فى بنيان التكوين البشرى، فإذا ما جاء المعتزلة ونقلوا هذين المفهومين إلى المقام الالهى المتعالى فهم متعلقون — فى صنيعهم هذا — بطرف من التشبيه فى الأفعال، تماما كما كان المجسمة متعلقين بطرف من التشبيه فى الذات.

وبهذا التحليل النفسى ينفى إمام الحرمين عن مولانا جل وتعالى الحسن والقبح أصلا، بل إن أفعاله إذا ما نظر إليها فى حكم الالهية لا ينبغى أن توصف بالخيرية والشرية، وإنما هى خير وشر بالاضافة إلى العباد، وهذا ما نبه إليـــه الحديث الشريف الذى روى ما فى معناه أحمد والبزار

والطبرانى(١) (هؤلاء أهل الجنة ولا أبالى ، وهؤلاء أهل النار ولا أبالى)(٢) .

لقد قلنا إن صفة الارادة — فى تصور الأشاعرة — تمثل ركيزة هامة من ركائز القضية الأشعرية الكبرى فى استناد الأشياء إلى الله تعالى القادر المختار ابتداءاً او بلا واسطة ، ومن هنا كان جهد الأشاعرة الأكبر فى بسط الارادة الإلهية على كل جوانب العالم الكونى والإنسانى على سواء ، ولقد كان هذا البسط فى المجال الكونى يسير المؤونة ، أما فى المجال الإنسانى فقد احتاج الأمر إلى جهود ضخمة واسعة .

لقد ألقى المعتزلة بثقلهم الفكرى وراء مفهوم العدل — وهو الأصل الثانى من أصولهم الخمسة — ومن هذا المنظور انتهض المعتزلة لكى يقولوا إنه ليس كل ما يفعله الانسان — خيرا أو شرا — فهو مراد لله تعالى ، بل إن الأفعال التى تقع من العباد على ضربين ، فمنها ما هو شر قبيح . وهذا ما لا يريده الله تعالى ، بل يكرهه ويسخطه ، وهو الحرام والمكروه ، ومنها ما هو حسن ، وهو ما يريده الله تعالى ويأمر به ، وهو الواجب والمندوب ، أما المباح فلا يكون الله تعالى مريدا له (٣) .

فالارادة عند المعتزلة إذن ملازمة للأمر(٤) ، إذ أن غاية ما يعلم به

---

(١) حاشية زاهد الكوثرى على النظامية ص ٢٦ .

(٢) قارن رسالة الاحتجاج بالقدر لابن تيمية ص٧٤ حيث ينتقد فكرة امام الحرمين هذه انتقادا شديدا .

(٣) القاضى عبد الجبار : الأصول الخمسة ص ٤٥٧ وما بعدها ، وشرح المواقف ص ١٧٣ ح ٨ .

(٤) هذا عند غير الجبائى من المعتزلة ، وأما الجبائى فقد حكى عنه الأشعرى قوله بأن الارادة غير الأمر (اللمع ص٥٥) .

مراد الغير هو أمره بفعل ذلك المراد ، وقد جاءنا الأمر من الله تعالى بالحسن — أى بالواجب والمندوب — بل ما هو أكبر من الأمر ، وهو الترغيب فيه والوعد عليه بالثواب العظيم ، كما جاءنا منه تعالى النهى عن القبيح والترغيب عنه والوعيد عليه بالعقاب ، فالطاعات إذن هى المرادة له ، وان لم تقع ، والمعاصى غير مرادة له ، وان وقعت ، أى أن الله تعالى لا يريد القبائح ، ولا يشاؤها ، بل يكرهها ويسخطها (١).

ولو تأملت فى هذا التلازم بين الارادة والأمر لوجدت أن الطاعات وحدها هى المرادة لله تعالى ، حتى وان لم تقع ، لأنها هى المأمور بها ، وبذلك ينحسر قسط كبير من الأعمال عن كونه مرادا له تعالى ، وهى المعاصى ، وهذا يعنى وقوع ما يكرهه الله تعالى فى الكون دون إرادته ، ويعنى أيضا النقص فى ملكه واقتداره جل اسمه .

وهذا إمام الحرمين يجمل هذا كله بقوله (فإذا زعمت المعتزلة أن معظم ما يجرى من العباد فالرب سبحانه كاره له ، وهو واقع على كراهته ، فقد قضوا بالقصور ، وإذا قالوا إن الرب أراد ما لم يكن ، وكان ما لم يرد فلم تنفذ ارادته فى خليقته ، ولم تجر مشيئته فى مملكته ، ووقع كثير من الحوادث كما أراد ابليس وجنوده) (٢) .

ولقد أورد القاضى عبد الجبار كثيرا من الوجوه التى استدل بها المعتزلة على دعواهم فى عدم شمول الارادة للمعاصى والقبائح ، ولو تأملت هذه الوجوه جميعا لوجدت أنها تنتظم فى عقد واحد ،

---

(١) الأصول الخمسة ص ٤٥٩ ، وقارن ما حكاه الجوينى فى الارشاد ص ٢٤٣ — ٢٤٤ لتجده موافقا لما قرره القاضى (ص ٤٦٤ الأصول الخمسة) .

(٢) الارشاد ص ٢٤١ ، وقارن شرح المقاصد ص ١٠٧ ج ٢ ، والبياضى : اشارات المرام ص ١٦٦ .

ألا وهو محاولة بسط المفاهيم البشرية على مقام الألوهية(١).

فأحد هذه الوجوه مثلا أن إرادة القبيح قبيحة ، والله لا يريد القبيح ، لأنه عالم بقبحه ومستغن عنه ، وواضح أن هـذا الوجه معتمد على قضية التحسين والتقبيح ، وواضح أيضا أن الأشاعرة قد أنكروا هـذا التصور بناءا على قصور عقولنا البشرية عن إدراك جميع وجوه الحسن ، وجميع وجوه القبح ، وما أبدع تلك الاشارات التى تتضمنها قصة موسى عليه السلام مع العبد الصالح ، فماذا يظن العقل فى قتل طفل برىء إلا أن يكون قبيحا القبح كله ، ولكن هذا القبح الظاهر إذا وضع فى إطار الـكوائن والأواتى انكشف ما فيه من وجوه للحسن لا تخطر على بال .

يقول ابن تيمية عن المعتزلة فى هذا الصدد (إنهم يقيسون ما يحسن من الله ويقبح منه على ما يحسن من العبد ويقبح منه ، فجعلوا يوجبون على الله ما يوجبونه على العبد ، ويحرمون عليه ما يحرمونه على العبد ، ويسمون ذلك العـــدل والحـكمة ، مع قصور عقولهم عن معرفة حكمته وعدله ،

---

(١) ولذلك فلا تجد وجها من هذه الوجوه إلا وقد عقب عليه القاضى بقوله (والدليل على ذلك الشاهد) ، ولو أن المعتزلة قد قصدوا بالإرادة معنى خاصا ، كالارادة الشرعية أو التكليفية مثلا ، وجعلوا هذه ملازمة للأمر ، ثم أثبتوا بجانبها إرادة عامة شاملة للطاعات والمعاصى لضاقت شقة الخلاف ، بل ربما لم يبق خلاف ، لـكن المعتزلة لم يعترفوا — كما يقول ابن المرتضى فى إيثار الحق ص٢٦٩ — بغير هذا المعنى الملازم للأمر ، ومن أجل ذلك كان رأى المعتزلة هذا مؤد بالحقيقة إلى إبطال صفة الإرادة باعتبارها الصفة التى يتأتى بها التخصيص والتمييز . وما أجود ما قاله الآمدى من أن الإرادة الملازمة للأمر أولى بأن لا يطلق عليها إرادة أصلا ، بل هى شهوة أو تمن (غاية المرام ص٦٧) ونفس هـذه المقالة قال بها أبو منصور الماتريدى (التوحيد ص٢٨٦ — ٢٩٣) .

ولا يثبتون له مشيئة عامة ولا قدرة تامة، فلا يجعلونه (على كل شيء قدير) ولا يقرون بأنه خالق كل شيء، ويسمون أنفسهم «عدلية»)(١).

فمادمنا إذن فى نطاق الجناب الالهى فلا ينبغى لنا أن نحسن بعقولنا، إذ قد يكون لما نستحسنه وجه قبح خفى، ولا أن نقبح بعقولنا، إذ قد يكون لما نستقبحه وجه حسن خفى(٢).

فى مقابل ذلك وقف أهل السنة من أشاعرة وماتريدية يقررون شمول إرادته تعالى لكل ماخلقه، فهو جل وتعالى — كما يقول الأشعرى — خالق كل شىء، ولا يقع فى ملكه إلا ما يريد، وهو القائل (فعال لما يريد)، فأفعال البشر بأسرها — طاعة أو معصية — مرادة له، فإذا استحال أن يفعل البارى مالا يريد استحال كذلك أن يفعل العباد مالا يريد.

ثم إنه لو كان فى أفعال البشر مالا يريده لكان ذلك مما يكرهه ويأبى كونه، وهذا يوجب أن المعاصى توجد شاء الله أم أبى، وهذه صفة الضعيف المقهور، تعالى ربنا عن ذلك علوا كبيرا(٣).

ويقول الباقلانى: اعلم أنه لا يجرى فى العالم إلا ما يريده تعالى، وأنه لا يؤمن مؤمن ولا يكفر كافر إلا بإرادته سبحانه، ولا يطيع مطيع ولا يعصى عاص من أعلى العلى إلى ماتحت الثرى إلا بإرادته ومشيئته (ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شىء قبلا ما كانوا

---

(١) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ص ٩١—٩٢ ج ٨، وقارن الارشاد ص ٢٤٩ حيث يجيب إمام الحرمين على هذا الاعتراض الاعتزالى بأنه لوكانت إرادة السفه سفها لكانت إرادة الطاعة طاعة، ولكان الله تعالى مطيعا لارادته الطاعة، وأصل هذا الجواب نجده لدى الأشعرى نفسه (اللمع ص ٥٧).

(٢) المقاصد ص ١٠٨ ج ٢، والمسايرة ص ٦٤.

(٣) اللمع ص ٤٧ — ٤٩.

ليؤمنوا إلا أن يشاء الله) (ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئا).(١) ويقول إمام الحرمين: كل حادث فهو مراد لله تعالى، ولا يختص تعلق مشيئته بصنف من الحوادث دون صنف، بل هو تعالى مريد لجميع الحوادث خيرها وشرها ونفعها وضرها(٢).

وفى ضوء هذا كله نفهم نص النظامية التالى :

الحادثات كلها مرادة لله تعالى، وهذا مقتضب من القاعدة التى ذكرناها آنفا، فإذا تقرر أن الأفعال لا تتفاوت فى حق الله تعالى فتعلق الإرادة بها على قضية واحدة لا تختلف، ونخصص هذا الفصل بأمر قاطع منزل على ما يرتضيه مولانا فنقول :

---

(١) ينقل الباقلانى عن بعض أهل التحقيق قولهم : والله ما قالت المعتزلة بقوله تعالى (يضل من يشاء ويهدى من يشاء) ولا بقوله (وإذا أراد الله بقوم سوءا فلا مرد له) ولا بقول موسى عليه السلام (إن هى إلا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدى من تشاء) ولا بقول نبينا صلى الله عليه وسلم (قل لا أملك لنفسى نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله) ولا بقول أهل الجنة (الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله) ولا بقول أهل النار (ربنا غلبت علينا شقوتنا) ولا بقول إبليس (رب بما أغويتنى فلن أكون ظهيرا للمجرمين) الانصاف ص ٤٣ — ٤٤ .

(٢) الارشاد ص ٢٣٧ — ٢٣٨، وينقل إمام الحرمين فى نفس الموضع عن بعض الأشاعرة أنهم — مع اعتقادهم بكون الكفر مرادا له تعالى — فإنهم يتحرجون عن القول بأن الله تعالى يريد الكفر لما قد يتوهم أن ما يريده فإنه يأمر به ويحرض عليه، ونظير ذلك أننا نعتقد أن العالم بما فيه لله تعالى، وإذا سئلنا عن الزوجة والولد لم نقل بذلك دفعا للتوهم الباطل (وقارن: الانصاف ص ١٦٧، والمواقف ص ١٧٣ جـ ٨، والمقاصد ص ١٠٧ جـ ٢).

أضلكم تنزيل أحكام الله تعالى على الجارى من أفعال الحكماء منا ، وليس يخفى أن من علم أنه لو أمد عبدا من عبيده بالمال وضروب المدد لفسق وفجر وانتهك الحرمات ، واقتحم الكبائر والموبقات ، فلو أمده بعلمه البات ، ثم زعم أنه أراد بإمداده بعتاده أن يستمد به أبواب الخيرات ، ويتخذه ذريعة فى القربات ، كانت هذه الارادة مع العلم بنقيضها مشعرة بنهاية السفه والخبط فى العقل ، لاسيما إذا علم أنه لو قطع عنده مادته لاشتغل بما يعنيه ، وإذا شهدنا المسالك فلامعنى للاطناب بعد وضوح الغرض ، وقد لاح للمريد ما أردناه .

الحادثات كلها وبأمرها مرادة له تعالى ، ولا تفرقة بين الطاعات والمعاصى ، ولا بين الخيرات والشرور فى شمول إرادته تعالى لها . .

يرجع إمام الحرمين فى هذا النص بتلك القضية إلى جذورها الأصلية فى تعليل أفعاله تعالى ، فأهل السنة قائلون بأن أفعاله تعالى لا تعلل بالأغراض ، كما رأينا قبيل قليل ، ومادامت المسألة كذلك فإرادة الخير والشر لا تتفاوت بالنسبة لمولانا جل وتعالى ، فهو يريدها جميعا ، أى يخصصها بالوقوع جميعا .

أما المعتزلة فحين قالوا بأن إرادته تعالى لا تتعلق بالمعاصى والشرور وتتعلق بالطاعات والخيرات فحسب ، فقد قالوا — فى اللحظة عينها — بأن الأفعال تتفاوت فى حقه تعالى ، وما هذا منهم إلا تعلق بطرف من التشبيه ، فهم يشبهونه تعالى فى أفعاله بالحكماء من البشر فى أفعالهم ، وما أضل المعتزلة عن الحق الشرعى والعقلى فى هذه المسألة إلا تنزيلهم أفعاله تعالى بمنزلة الجارى من أفعال الحكماء منا .

ثم يضرب إمام الحرمين مثالا من الشاهد(١) لبيان أن البارى تعالى يفعل مايشاء ويحكم مايريد ، وحاشا أن تقع أفعاله وإرادته على شبه أفعال البشر

---

(١) أصل هذا المثال للأشعرى نفسه (اللمع ص ٥٦ — ٥٧) ، وتوارثته من بعدهما أجيال الأشاعرة المتعاقبين .

وإرادتهم ، فالله تعالى يمد الكفار بما يهيىء لهم أن يقفوا من رسله موقف التعنت والمكابرة والمدافعة لدين الحق ، وهو يعلم أن ما يمدهم به مال وبنين، لا يسارع لهم به فى الخيرات ، بل لا يؤمنون ، وهو مع ذلك يمدهم به ، والله تعالى قد آتى فرعون وملأه زينة وأموالا فى الحياة الدنيا ليضلوا عن سبيله ، وهو مع ذلك آتاهم ذلك ، أفليس هذا دليلا — أى دليل — على أنه تعالى يريد الخير والشر معا ، والطاعة والمعصية جميعا ، وصدق الحق إذ يقول (فمن يرد الله أنه يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعله صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد فى السماء ، كذلك يجعل الله الرجز على الذين لا يؤمنون ، ونقلب أفئدتهم وأهواءهم كما لم يؤمنوا به أول مرة، ونذرهم فى طغيانهم يعمهون) .

ولعله قد اتضح لك أن أهل السنة يفرقون بين الارادة والأمر ، فالارادة الإلهية شاملة لكل ما هو ما هو كائن ، وما تتجه إليه الارادة الإلهية بالتخصيص فهو واقع لا محالة ، أما الأمر الإلهى فلا يكون إلا للطاعة دون المعصية ، والمأمور إذن قد يقع وقد يقع ضده .

إن الارادة — كما يقول الآمدى — أعم من الأمر من حيث أن الارادة قد تقع لمعصية غير مأمور بها ، بل منهى عنها ، والأمر — من جهة أخرى — أعم منها ، من حيث أن الأمر قد يتجه إلى التكليف بشىء ولا يكون هذا الشيء مراداً فلا يقع قطعا ، فليس بينهما تلازم أو تساو(١) .

---

(١) فالأقسام عند الأشاعرة هى كما يلى : مأمور به مراد كإيمان أبى بكر رضى الله عنه ، وعكسه ، أى غير مأمور به ولا مراد كالكفر منه رضى الله عنه ، ومأمور به غير مراد كالايمان من أبى جهل ، وعكسه ، أى مراد غير مأمور به ، كالكفر منه لعنه الله (قارن البيجورى ص ٣٥ ، وشرح الخريدة ص ٤٢) .

فبمقتضى شمول إرادته تعالى لكل كائن واقع، طاعة أو معصية، فلا يكون فى ملكه تعالى إلا مايشاء، وبمقتضى انفصال الأمر عن الإرادة، فهو تعالى لا يأمر بالفحشاء(١).

ولقد استدل أهـــل السنة على انفصال الإرادة عن الأمر بوجوه

---

(١) والجمع بين العبارتين هو صنيع الباقلانى (الإنصاف ص ١٦٢)، وكأن فى هذا إشارة إلى القصة الشهيرة التى تحكى التقاء القاضى عبد الجبار المعتزلى بالأستاذ أبى إسحاق الاسفراييني فى دار الصاحب ابن عباد فقال القاضى «سبحان من تنزه عن الفحشاء»، وكأنه بذلك يغمز رأى أهل السنة فى أن كل واقع فهو مراد طاعة أو معصية، فرد عليه الاسفراييني على الفور «سبحان من لا يجرى فى ملكه إلا مايشاء»، وكأنه بذلك يرد الكيل على القاضى فى رأيه — ورأى المعتزلة جميعاً — بأن هذا مما يستلزم خروج المعاصى — وهى جزء من العالم — عن إرادته تعالى ووقوعها على غير مايريد، بما فى ذلك من إنقاص ومغلوبية (شرح المقاصد ص ١٠٧ ح ٢، والعقائد النسفية ص ١٤٦ ح ١).

ولقد اشتهرت للقصة زيادة أخرى بأن عبد الجبار قال: أفيريد ربنا أن يعصى، فرد عليه أبو إسحاق قائلا (أفيعصى ربنا كرهاً)، واشتهرت لها زيادة أخرى بأن عبد الجبار قال (أفرأيت إن منعنى الهدى وقضى على بالردى أأحسن إلى أم أساء؟) فقال أبو إسحاق (إن منعك مالك فقد أساء، وإن منعك ماله فيختص برحمته من يشاء) البياضى (ص ١٦٦، وحاشية الأمير ص ٨١).

وسواء صحت القصة أم لم تصح فهى تبرز نقاط الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة فى إيجاز ودقة ووضوح.

كثيرة(١)، ولعل أهم هذه الوجوه ـ عندنا ـ هو قصة إبراهيم وولده الذبيح عليهما السلام، فالله تعالى قد أمر إبراهيم — عليه السلام — بذبح إبنه، ولكنه لم يرد ذلك منه وقوعاً، بل كان المراد وقوعاً، هو الفداء بذبح عظيم، ولو تأملت دلالة هذه القصة على انفصال الإرادة عن الأمر لوجدت تلك الدلالة واضحة جلية، مهما شكك فى ذلك المعتزلة، كأن يقولوا مثلا إن إبراهيم لم يكن مأموراً بالذبح حقيقة، بل كان ذلك رؤيا حسبها حقاً، وهذا الاعتراض واضح السقوط، فرؤيا الأنبياء حق، ثم كيف يقدم إبراهيم على ذبح إبنه من غير جزمه بتحقق الأمر؟.

---

(١) فأحد هذه الوجوه هو المثال الشهير للرجل الذى يؤدب عبيده ويغلظ عليهم ويبالغ فى ذلك، ثم يأمر عبيده بأمر ما فى محضر سلطان مثلا، لكنه يريد أن يعصوه فى ذلك الأمر لكى تقوم الحجة عليهم أمام السلطان فيما يصنعه بهم، ويبدو أن هذا المثال سابق على عهد إمام الحرمين، فهو يرويه عن «بعض المحصلين»، ثم يورد الاعتراضات عليه، وفى نظرنا أن هذا المثال الجزئى النادر الوقوع لا يكفى فى الاستدلال، ولا ينهض رداً على شبهات المعتزلة فى هذا الصدد، فالأمر الصادر من السيد إلى العبيد حالتئذ ليس أمراً حقيقياً، بل هو «صورة» الأمر، فكيف يقاس عليه أمره تعالى للعباد باجتناب المعاصى، مع أنه يريدها؟ ومهما فعل إمام الحرمين فى محاولة تقويم هـــذا الدليل فلا يزال لدينا غير أمين ولا مكين (قارن الإرشاد ص ٢٤٤ — ٢٤٥، وشرح المواقف ص ١٨٦ حـ ٢، والمقاصد ص ١٠٨ حـ ٢، والعقائد النسفية ص ١٤٦ حـ ١، والبياضى: إشارات ص ١٥٦).

وأحد الوجوه الاستدلال بالنسخ، فالمنسوخ — وهو المأمور به أولا — لم يكن وقوعه مراداً للآمر (الإرشاد ص ٢٤٥ — ٢٤٦)، وفى الحق أن هذا الاستدلال أيضا غير كاف فى درء شبهة المعتزلة، إذ أن الأمر المرفوع الحكم قد كان مراداً قبل النسخ، ثم أصبح غير مأمور به ولا =

ومن تشكيكاتهم أيضاً أن إبراهيم — عليه السلام — لم يكن مأموراً بالذبح الفعلى ، بل بالشد والربط والتل للجبين ، وهذا الاعتراض واضح السقوط كذلك ، فتسمية القرآن الكريم للأمر بأنه « البلاء المبين » لايدل إلا على أن المأمور به هو الذبح تحقيقاً(١) .

ولعله يتضح لك أيضاً أن الإرادة — كما هى منفصلة عن الأمر — فهى منفصلة عن المحبة(٢) والرضا ، فهذا ماينبغى أن يكون عليه منطق مذهب الأشاعرة ، فالإرادة شاملة للطاعات والمعاصى ، ولا يصح أن تقع المحبة أو الرضا إلا على الطاعات دون المعاصى ، تماماً كما لايصح أن يقع الأمر إلا بالطاعات دون المعاصى .

لكن إمام الحرمين يحكى لنا بصدد هـذه النقطة إتجاهين فى مذهب الأشاعرة ، أولهما ذلك الاتجـاه المتسق مع منطق المذهب ، وهو انفصال المحبة والرضا عن الارادة ، مثلهما كمثل الأمر تماماً ، فالطاعات مرادة ،

= مراد بعد النسخ ، ثم قارن أيضاً (التوحيد للماتريدى ص ٣٠٤) فقد أورد وجهاً آخر فى الاستدلال وهو وجه جدير بالتأمل .

(١) الإرشاد ص ٢٤٦ وما بعدها ، والتوحيد للماتريدى ص ٣٠٤ ، والآمدى غاية المرام ص ٦٧ ، وإيثار الحق لابن المرتضى ص ٢٧٢ .

(٢) ومما تجدر — ملاحظته أن المحبة — عند الأشاعرة — لاتستلزم التحنن والميل ، بل تعنى إرادة الإنعام على العبد ، كذلك فإن المحبة من العبد لاتعنى ميلا من العبد ، بل تعنى الإذعان والانقياد ، فالله تعالى يتقدس عن أن يميل أو يمال إليه ، ثم أن المحبة لاتتعلق إلا بمتجدد ، والرب تعالى أزلى (الإرشاد ص ٢٣٨ — ٢٣٩ والإنصاف ص ٤٠ ، والآمدى: غاية المرام ص ٦٨) وفى النفس من هذا التقرير شيء .

ومأمور بها ، ومحبوبة ، ومرضى عنها ، والمعاصى مرادة له تعالى ، ولكنها غير مأمور بها ، ولا محبوبة ، ولا مرضى عنها .

ويبدو أن هذا الاتجاه المتسق تماما مع منطق المذهب الأشعرى ليس هو الاتجاه الراجح السائد لدى جميع مفكرى الأشاعرة(١) .

أما الاتجاه السائد لديهم ، فهو الاتجاه الذى نسبه إمام الحرمين إلى « المحققين » ، ومفاده التسوية بين الارادة من جهة ، وبين المحبة والرضا من جهة ثانية ، فالرب تعالى يريد الكفر ويحبه ويرضاه ، ولكنه لا يحبه ولا يرضاه كفراً مجرداً ، بل يحبه ويرضاه كفراً معاقباً عليه(٢) .

ولكن ألا ترى معى فى أن القول بمحبة الكفر والرضا به باعتباره

---

(١) كما أشار إلى ذلك إمام الحرمين نفسه فى الارشاد ص٢٣٩ ، وكذلك الآمدى فى أبكار الأفكار (هامش إشارات المرام ص ١٥٩) ، ومع ذلك فقد مال إليه الرازى (شرح أسماء الله الحسنى ص ٣٦٠ وما بعدها) والدوانى فى حاشيته على العضدية ص ١٠٩ حـ ٢ وكذلك فعل متأخرو الأشاعرة بلا استثناء قريباً (الأمير ص ٨١ والبيجورى ص ٣٦ ، والخريدة ص ٦٥) بل إن السعد قد حكى أن لا نزاع فى أنفصال الارادة عن المحبة والرضا ، كما لا نزاع فى انفصال الارادة عن الأمر (ص ١٠٩ حـ ٢ شرح المقاصد) ، وهذا ما يثير الدهشة بحق ، فالنزاع قائم ، والمذهب الذى حكاه ليس هو المذهب الراجح ، بل المرجوح ، أما الماتريدية فقد ساد لديهم هذا الاتجاه المرجوح ، برغم ما نقل عن الامام أبى حنيفة مما يدل على الاتجاه المغاير (المسايرة ص٦٨ ومابعدها ، والتوحيد للماتريدى ص ٢٨٧ — ١٩٧ ، والبياضى ص ٥٩) .

(٢) الارشاد ص ٢٣٩ وصاحب المواقف يميل إلى هذا الرأى حين يجعل المحبة إرادة خاصة ص ١٧٨ حـ ٨ .

معاقباً عليه يتضمن قدراً من التعسف والتمحل؟ ألا ترى معى فى هذا القول مجانبة لقوله تعالى : (ولا يرضى لعباده الكفر) ولقوله (والله لا يحب الفساد) ولقوله (إن ذلك كان سيئه عند ربك مكروها) ؟

لقد حاول هذا الفريق من الأشاعرة أن يلتمس تأويلا لهاتين الآيتين، ففهموا من قوله تعالى : (ولا يرضى لعباده الكفر) أنه لا يرضاه لعباده من الخواص المطيعين ، لكن هل ترى أنه — جل وتعالى — يرضاه لغيرهم، سواء باعتباره كفراً ، أو باعتباره كفراً معاقباً عليه ؟ وفهموا من قوله تعالى :(والله لا يحب الفساد) أى لا يحبه من أهل الصلاح والطاعة ، وهل ترى أنه — جل وتعالى — يحبه من غيرهم(١) .

لقد كان قول هذا الفريق من الأشاعرة متكأ جعل ابن تيمية يتهمهم بأنهم لا يستحسنون حسنة ولا يستقبحون سيئة(٢) .

حقاً .. إن هذه التسوية بين الارادة من جهة ، وبين المحبة والرضا لا يلزمها ضرر فى الاعتقاد — كما قال ابن الهمام بحق(٣) ، لأن الضرر

---

(١) قارن الإنصاف للباقلانى ص ١٦٢ — ١٦٥ ، وقد نقل الباقلانى الإتجاهين ، بما يشعر بميله إلى الإتجاه الأول .

(٢) وابن تيمية لم يحك عن الأشاعرة سوى الاتجاه الثانى ، ثم هاجمه بشدة ، (الإحتجاج بالقدر ص٦٥—٦٧) ، أما القاضى عبد الجبار فقد نسب التفرقة بين الإرادة من جهة وبين المحبة والرضا — لا إلى الأشاعرة — بل إلى النجارية (ص ٤٦٨ شرح الأصول) ، أما ابن المرتضى (إيثار الحق ص ٢٥٢) فقد فهم من هذه التسوية قريبا مما فهمه ابن تيمية ، ورتب على ذلك كثيراً من اللوازم التى يأباها منطق مذهب الأشاعرة .

(٣) الكمال بن الهمام : المسايرة ص٦٨ وما بعدها ، وقارن فى هذا الصدد تفسير الألوسى عند قوله تعالى (ولا يرضى لعباده الكفر) ففيه تحقيق نفيس .

فى الإعتقاد إنما يلزم إذا رتب القائلون على هذه التسوية بين إرادة المعاصى وبين محبتها : عدم العقاب عليها ، وليس هذا بمترتب عندهم ، فالعقاب على المعاصى — عندهم متحقق ، برغم كونها مرادة محبوبة مرضية، لأن مناط العقاب هو مخالفة النهى ، ولكن لماذا يركب بعض الأشاعرة هذا المركب الصعب ، ويرتكبون فى سبيله هذا القدر من التعسف ، ويهملون الإتجاه الأول ، وهو متسق مع نصوص الشرع ومع منطق مذهبهم على حد سواء ؟

٣ — صفة العلم[1]

ما أجود قول من قال عن صفة العلم إنها « أم الصفات »[2]، فإن إبداع المبدعات إنما يتحقق من العالم بالموجودات قبل وجودها، وبعد وجودها. وبالممتنعات لئلا يقصد ما ليس مما يشاء، وبالمعدومات ليميز بينها ويخلق منها ما يشاء[3].

فبصفة العلم تنكشف لمولانا جل وتعالى الموجودات والمعدومات والممتنعات، وبإرادته — جل اسمه — يخصص الممكن منها بالوجود أو بالعدم، ثم بقدرته — عز شأنه — يحقق ما خصصته الإرادة، أى أن القدرة توجد ما خصصته الإرادة. وما انكشف بالعلم.

وإثبات صفة العلم للبارى تعالى لا يحتاج منا إلا إلى الإلتفات إلى الأفعال المحكمة والصنعة الدقيقة فى أى جانب من جوانب الخلق، الكونية والإنسانية، لنرى دقائق الصنعة التى « لا تتسق فى الحكمة إلا من عالم » على حد تعبير الأشعرى[4].

وجميع العلوم التى نشأت وستنشأ كلما تطورت معارف الإنسان تحتاج بعد سبر أغوارها إلى أمر جوهرى، هو ربطها بعلم البارىء القدير،

---

(١) لم يذكر إمام الحرمين هذه الصفة — فى النظامية — إلا بصورة مجملة، وذلك فى ضمن ما يجب للبارى تعالى إجمالا.

(٢) الكلنبوى على الجلال الدوانى ص٢ ح ٢.

(٣) البياضى: إشارات المرام ص ١٢٧.

(٤) اللمع: ص ٢٤.

ورؤية التأثير فيها، وهو ربط لاتنفك عنه قوة الإنسان العاقلة لو برئت من الغواشى، وحينئذ ينكشف للعيان مظاهر العلم الأزلى الكامل.

ومهما ارتقى البشر فى علومهم وبرعوا فيها، فستظل بين علومهم وعلمه تعالى فروقاً شاسعة فى الإحاطة والقصور، وفى اللاتناهى والتناهى، وفى التيقن والإرتياب، فبعلمه تعالى الواحد يعلم جميع المعلومات، بخلاف الأناسى الذين تتعدد علومهم وتتفرع وتتخصص، وهو سبحانه لا يشغله معلوم عن معلوم، بينما ينشغل الأناسى بفرع دقيق من فروع علم واحد، فلا يكادون يعلمون عما وراءه إلا النزر اليسير، وعلمه سبحانه ثابت لا يزول، فلا تأخذه سنة ولا نوم، (وما كان ربك نسيا)، وعلوم الأناسى متغيرة متطورة، وتعتريها الغفلة والسهو والذهول والنسيان، وعلمه تعالى غير مستفاد من حاسة أو حدس أو فكر، وعلوم الأناسى لا تخرج عن أحد هذه المنافذ أو عن كلها، ومعلوماته تعالى لامتناهية، وعلوم الأناسى محدودة نهائية(١).

وظهور الاتقان والترتيب والنظام فى العالم كما يمكن اتخاذه دليلا على اتصافه تعالى بصفة العلم، فكذلك يمكن — بل ينبغى — أن يتخذ دليلا على «وجود» الصانع جل وتعالى.

وقد كان الأشعرى نفسه رائداً فى هذا المجال فهو حين يقيم الدليل على أن للخلق صانعا صنعه، ومدبراً دبره، تراه يقول: إن القطن — مثلا — لا يجوز أن يتحول غزلا مفتولا، ثم ثوبا منسوجاً، بغير ناسج ولا صانع ولا مدبر، ومن اتخذ قطنا، ثم انتظر أن يصير غزلا مفتولا، ثم ثوباً منسوجاً، بغير صانع ولا ناسج، كان عن المعقول خارجا، وفى الجهل

---

(١) قارن: الرازى: شرح أسماء الله الحسنى ص ٢٣٣ — ٢٣٤.

والجأ ، وكذلك من قصد إلى برية لم يجد فيها قصرا مبنيا ، فانتظر أن يتحول الطين إلى حالة الآجر ، وينتضد بعضـــه على بعض بغير صانع ولا بان كان جاهلا ، وإذا كان تحول النطفة علقة ، ثم مضغة ، ثم لحما وعظما ودما أعظم فى الأعجوبة ، كان أولى بأن يدل على صانع صنع النطفة ونقلها من حال إلى حال ، وقد قال الله تعالى (أفرأيتم ما تمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون)(١) .

---

(١) اللمع ص١٨ - ١٩ ، وإن كان أخلاف الأشعرى - فيما خلا الباقلانى تقريباً - قد جعلوا الاستدلال بالاتقان والعناية استدلالاً على اتصافه تعالى بصفة العلم ، لا على وجوده جل وتعالى ، ذلك لأنهم اعتمدوا فى الدلالة على وجوده تعالى على طريق الحدوث أو الإمكان ، وإمام الحرمين حين رد مطاعن المعتزلة على كتاب اللمع قد أعاد هذا الدليل الذى نحن بصدده إلى دليل الحدوث (الشامل ص ٢٤٥ وما بعدها) ، إذن فلنا أن نستخلص من هذا قلة عناية أخلاف الأشعرى بدليل العناية والاتقان ، واهتمامهم بدليلى الحدوث والإمكان ، نقول هذا مع تحفظ واحد ، هو أن هؤلاء الأخلاف - بدءا من ابن مجاهد ومرورا بالباقلانى وانتهاء بإمام الحرمين - لم يجعلوا حدوث العالم متوقفاً على حدوث الأعراض ، بل قد يكون الطريق إليه مشاهدة الأحوال المتعاقبة على بعض الذوات ، دون التعرض للجوهر والعرض والظهور والكمون ، ويعلق إمام الحرمين على ذلك قائلا (ولولا هذا للزم تكفير معظم البرية والتبرؤ منهم ، إذ لم يتكلم فى الظهور والكمون واستحالة قيام العرض بنفسه إلا شرذمة من أهل العصر) [قارن الشامل ص ٢٤٧ - ٢٤٨] ، وبهذا لا يكون الأشاعرة قد أوصدوا باب الاستدلال بالاتقان كلية ، وأما الباقلانى ، فإن الجوينى ينقل عنه اهتمامه بطريقة الأحكام والاتقان ، وتفضيله إياها كدليل على وجود الصانع ، (فإذا كنا نسلك هذه الطريقة فى العلم والقدرة والحياة فسلوكها فى إثبات وجود الصانع أولى) كما يقول الباقلانى (انظر الشامل ص ٦١١) .

وكان ابن رشد أيضا رائدا فى هـذا المجال ، بل إن الدلالة على وجود الصانع عنده منحصرة فى دليلى العناية والاخـتراع ، سواء فى ذلك عامة الناس وخاصتهم ، فالعناية - كما يراها ابن رشد - تتركز حول الإنسان الذى تتوافق جميع الموجودات مع وجوده ، وتتوافق مع نفعه ، كالليل والنهار ، والشمس والقمر ، والأزمنة والأمكنة ، والحيوانات والنباتات والجمادات وجميع مظاهر الطبيعة الـكونية(١) .

ولو تأملنا دلالة الاتقان على اتصافه تعالى بصفة العلم لوجدنا أنها تنطوى على أمر آخر ، هو اتصافه تعالى بالقدرة والاختيار ، فالمتقن لصنعته قادر على تلك الصنعة ، ومختار لإيجادها على صفة الـكمال دون صفة النقص .

فبارىء العالم - جل وتعالى - قد رتب « الأفعال الحـكمية » - على حد تعبير الأشعرى - ترتيبا متقنا ، وجميعها تترتب عليها للعباد منافع وأغـــراض ومقاصد ، ويستحيل أن يحدث ذلك من الطبيعة الغشوم التى لا اختيار لها ولا قصد ، فطريق الاتقان إذن يتضمن إثبات القدرة والاختيار(٢) .

---

(١) مناهج الأدلة ص ١٥٠ وما يليها .

(٢) فمآل الدليلين واحد ، كما قال الأمير فى حاشيته على شرح الجوهرة ص ٨٣ ، بينما يعتمد الغزالى على طريق الاتقان وحده (الاقتصاد ص ٢١١) وكذلك الجلال الدوانى فى شرحه على العضدية ص ٣ - ٤ ح ٢ ، أما السعد فيقول إن للمتكلمين طريقين لاثبات العلم له تعالى ، أولهما طريق الاحـكام والاتقان ، والثانى أنه فاعل بالقصـــد والاختيار ، ولا يتصور ذلك إلا بالعلم ، ويميل السعد — تبعا للفخر الرازى — إلى أن طريق القصـد والاختيار آكد وأوثق ، وعلة ذلك أن ثمة اعتراضا صعباً على طريق الاتقان ، مفاده أن من الجائز أن يوجد البارى تعالى موجودا تستند إليه تلك الافعال المتقنة المحـكمة ، والجواب على ذلك بأن إيجاد ذلك الموجود المفترض هو أيضا فعل محـكم ، بل أكثر أحكاما ، ذلك الجواب لا يتم =

ولو أنا تأملنا أيضا أفعال البارى تعالى فى العالم لوجدناها تنقسم إلى نمطين أساسيين ، فهناك من أفعاله تعالى ما يجرى فيه الحال على طريقة واحدة ، ووتيرة مستمرة ، فلقد أجرى الله العادة مثلا أن يعقب الليل النهار ، والشمس القمر ، والشتاء الصيف ، وقد أجرى الله العادة أيضا أن لا تخلق الحيوانات إلا من أجناسها ، فالبقر لا تخلق إلا من البقر ، والغنم إلا من الغنم ، وكذلك الثمار والزروع(١) .

وهناك من أفعاله تعالى مالا يجرى فيه الحال على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة ، بل تتراوح فيها الأفعال بين يسر وعسر ، وجدب وخصب ، وإعطاء وإكداء ، وصحة ومرض ، وهدوء فى مظاهر الطبيعة وثورات فيها .

فبالأفعال الأولى يظهر الاتقان والنظام متسقا رتيبا مستمرا دائما ، فتعتاد الأفئدة والعقول على فعله المتقن اعتيادا مستمرا يجعلها تغفل عنه وتسهو ، وحكم الاعتياد ، كما قال إمام الحرمين فى نص سابق من النظامية - قد يذهل العاقل عن سنن الرشاد .

وبالأفعال الثانية يظهر الاتقان والنظام ، لكن فى صورة تتراوح فيها الأضداد ، وذلك كيما تلتفت الأفئدة والعقول إلى فعله المتقن ، وبحسبنا أن نقرأ قوله تعالى (ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا فى الأرض ، ولكن

= إلا ببيان أنه تعالى قادر مختار فى إيجاد ذلك الموجود المفترض ، فيرجع طريق الإتقان إلى طريق القدرة والاختيار (شرح المقاصد ص٦٥ ح٢ ، والمحصل للرازى ص ١٦٥) ثم قارن محاولة الفنارى الرد على هذا الاعتراض دون توسيط القدرة والاختيار (حاشيته على شرح المواقف ص٦٦ ص٨) ، وانظر أخيرا حاشية الأمير ص٨٣ حيث يقرر إمكان إيراد هذا الاعتراض بعينه على طريق القدرة والاختيار .

(١) قارن القاضى عبد الجبار : الأصول الخمسة ص١٥٨ .

ينزل بقـــدر مايشاء) لندرك أن تضييق الأرزاق وإقتارها ينطوى على اتقان وإحكام مثلما ينطوى البسط والسعة سواء بسواء .

فلو كانت أفعال الله تعالى فى العالم قاصرة على النمط الأول لـكان من الممـكن أن يقال إن الفاعل طبيعة ليست بذات قصد واختيار ، أومادة خاصة تفعل فعلها فى العالم على نحو آلى ميـكانيكى ، ولـكان للمعترضين أن يقولوا بأن أفعال النحل أو العنـكبوت مثلا مرتبة منظمة ، وهى مع ذلك ليست بذات علم .

ولو كانت أفعاله ـ جل اسمه ـ قاصرة على النمط الثانى لـكان لمعترض أن يجترىء فيقول : أين الإحكام والاتقان ، وليس ثمة شىء يجرى على وتيرة واحدة ولا على طريقة مستمرة ؟ .

فالنمطان معاً يدلان على الاتقان والاختيار معا ، ولا انفصال بين الاتقان والقدرة ، ولا بين الإحـكام والاختيار (١) .

---

(١) ولقد أورد المتكلمون ـ من أشاعرة ومعتزلة ـ هذين الاعتراضين (ما فى العالم من شرور ، وأفعال النحل والعنـكبوت) فأجاب الأشاعرة عن الأول بأنه لا يشترط فى الدلالة على العلم خلو المصنوع من كل خلل واشتماله على كل كمال ، وأجابوا عن الثانى بعـــدم التسليم بخلو النحل والعنـكبوت من كل علم ، فقد ألهمها الله تعالى وأوحى إليها بتلك الأفعال المتقنة (شرح المواقف ص٦٦ حـ٨ ، والمقاصد ص٦٥ حـ٢) ، أما المعتزلة فقد أجابوا عن الاعتراض بوجود الشرور فى العالم بأنها « لطف » فى أداء الواجبات ، فقد خلق الله تعالى تلك الصور القبيحة ليدعونا إلى شكر المنعم. يقول عبد الجبار (إن أحدنا إذا رأى صورة ناقصة قبيحة فإنه يكون عند ذلك أقرب إلى أداء الشكر الواجب على تحسين صورته وإكماله خلقه) ص١٠٩ الأصول الخمسة .

ولا ريب فى أن إثبات العلم للبارى تعالى بطريق الإتقان أو بطريق الاختيار يفيد أن إحاطة علمه تعالى بالجزئيات، عظيمها، ودقيقها، ظاهرها وخفيها، لأنه تعالى بارئها الموجد لها محكمة متقنة، فكيف يفعل ذلك من لم يحط بكل شىء علما، يقول الآمدى : إن مذهب أهل الحق — فى مسألة العلم — مستمد من التخصيص والتمييز، والمتميز المتخصص إما أن يكون محاطا به أو غير محاط به، وليس جائزا أن يكون غير محاط به، وإلا لما تصور تميزه عن غيره، فإذن لا بد من الاحاطة، ثم كيف يمكن إنكار الاحاطة، والعقل الصريح يقضى ببديه بأن صدور ما هو على غاية الاحكام والاتقان عمن لا إحاطة له محال(١) .

ومع ظهور تلك الدلالات الناصعة على إحاطة علمه تعالى بالكون فقد نبتت فى الفكر الإنسانى نزعات تنزع نحو التشكيك فى هـــذه القضية الساطعة .

وليس بالأمر الجديد أو المستحدث أن نقرر أن مبعث تلك« التشكيكات» إنما هو الفلسفة الأرسطية فى المقام الأول، ولعلنا لا نعدو الحقيقة إذا اختصصنا « مقالة اللام » من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو بهذا التأثير فى فى المقام الأول أيضا .

ففى هذه المقالة أن المبدأ الأول لو عقل شيئا آخر غير ذاته لكان معقوله منفصلا عنه، فيكون كماله بعقل غيره، وفى هذه المقالة أنه لو كان كمال المبدأ الأول له بعقل غيره لكان متغيرا، والتغير فيه انتقال إلى الأنقص، وكيف ذلك وهو فى غاية الإلاهة (هكذا) والكرامة والعقل .

وفى هذه المقالة أن مالا يبصر بعض الأشياء أفضل من أن يبصر، وفيها

---

(١) غاية المرام ص٧٨، وقارن شرح المواقف ص ٦٩ وما يليها ج ٨ .

أن تعقل المبدأ الأول إنما هو لذاته التى هى أفضل الموجودات وأكملها ، وليس تعقله لغيره البتة .

وفيها أن المبدأ الأول لا يعقل الأشياء مفردة ، بل يدركها دفعة لأنه مبدؤها(١) .

وحين تناول ابن سينا هذه المقالة بالشرح لم يرتض اقتصار تعقل المبدأ الأول على ذاته ، فالمبدأ الأول — كما يقول ابن سينا — يعقل ذاته ، ومن ذاته يعقل الأشياء ، لا من الأشياء ، فلا تكون الأشياء سببا لكونه عقلا ، بل يكون كونه عقلا فى ذاته سببا للأشياء(٢) .

ومهما يكن من شىء فلقد نشأت قضية عدم علم الله بالجزئيات باعتبارها تمثل رأى فلاسفة المسلمين فى مسألة العلم ، ووجه إليهم الغزالى هذه التهمة فى كتابه « تهافت الفلاسفة » .

يقرر الغزالى رأى فلاسفة المسلمين بمثال شهير ، هو أن الشمس مثلا تنكسف بعد أن لم تكن منكسفة ، فهنا ثلاثة أحوال :

حال يكون فيها الكسوف منتظر الوجود ، أى سيكون ، وحال هو فيها موجود ، وحال ثالثة هو فيها معدوم ، ولكنه قد كان من قبل .

فلنا نحن البشر بإزاء هذه الأحوال الثلاثة علوم مختلفة . فإنا نعلم أولا أن الكسوف معدوم وسيكون ، وثانيا أنه كائن ، وثالثا أنه كان وليس كائنا الآن .

---

(١) قارن : أرسطو عند العرب — مقالة اللام — الفصل التاسع ص ٩ وما بعدها ، ثم شرح ثامسطيوس ص ١٩ .

(٢) المصدر السابق : ص ٢٩ وما بعدها ، وأيضا إلهيات الشفاء - المقالة الثامنة - الفصل السادس ص ٣٥٨ مجلد ٢ ، والنجاة ص ٢٤٦ جـ ٢ .

وهذه العلوم الثلاثة متعددة مختلفة ، وتعاقبها على الذات العالمة يوجب تغيرها ، لأن العلم الأول لو استمر - فى حال وجود الكسوف - فسوف يكون جهلا وليس علما ، ولو انعدم ذلك العلم فذلك يستلزم التغير .

والله تعالى لا يعتريه التغير ، فلا يتصور أنه — فى مذهب الفلاسفة — يعلم هذه الأمور الثلاثة ، ومع ذلك فهو — تعالى — كما يقرر ابن سينا — يعلم الكسوف وجميع عوارضه وصفاته علما كلياً هو متصف به فى الأزل والأبد ، على وتيرة واحدة لا تختلف باختلاف الزمان ، وكذلك فيما يختلف باختلاف المواد والأمكنة ، كأشخاص الناس والحيوانات ، فهو تعالى لا يعلم عوارض زيد وعمرو ، وإنما يعلم الانسان المطلق بعلم كلى ، ويعلم عوارضه وخواصه ، ولكن بعلم كلى (١) .

فى ضوء تقرير الغزالى لرأى الفلاسفة على هذا النحو يلزم الغزالى الفلاسفة إلزامات شتى ، فزيد مثــلا لو أطاع الله تعالى أو عصاه لم يكن الله تعالى عالما بما يتجدد من أحواله ، لأنه - جل وتعالى - لا يعرف زيدا بعينه ، فإنه شخص ، وأفعاله حادثة بعد أن لم تكن ، وإذا لم يعرف الشخص وأحواله ، فلا يعرف كفر زيد ولا إسلامه ، وإنما يعرف كفر الانسان وإسلامه مطلقا كليا لا مخصوصا بالأشخاص ، بل يلزم أن تحدى النبى ﷺ بالنبوة لم يعلمه الله تعالى ، وكذا تحدى غيره من الأنبياء ، لأنه لا يعلم إلا تحديا كليا ، فأما النبى المعين بشخصه فلا يعرفه ، لأن ذلك يعرف بالحس ، والأحوال الصادرة من النبى لا يعرفها الله تعالى أيضا ، لأنها منقسمة بانقسام الزمان ، ذلك أن أى تغيير فى المعلوم يوجب تغيرا فى العلم ،

---

(١) الغزالى : تهافت الفلاسفة (المسألة الثانية عشرة - ص ٢٠٦ - ٢٠٨) ، وقارن شرح المواقف ص ٧٥ وما بعدها حـ ٨ .

لأن العلم تدخل فيه الإضافة إلى المعلوم الخاص ، فتغير المعلوم من حال إلى حال يوجب تغيرا فى ذات العلم ، وفى ذات العالم ، وذلك محال على الله تعالى(١) .

وإذ كان الغزالى قد فهم مذهب الفلاسفة على هذا النحو ، فقد كان لقطب الدين الرازى فهم آخر مختلف، وتبعه فى هذا الفهم قوم آخرون(٢).

---

(١) تهافت : ص ٢٠٨—٢١٣ .

(٢) يتابع خوجة زادة فى كتابه (تهافت الفلاسفة) الذى ألفه للتحكيم بين تهافت الغزالى وتهافت التهافت لابن رشد — أقول إنه يتابع قطب الدين الرازى (التحتانى) صاحب المحاكمات ، و كذلك الجلال الدوانى فى شرحه على العقائد العضدية ، ومفاد هذا الفهم أنه ليس معنى قول الفلاسفة إنه تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلى مافهمه الغزالى من أنه تعالى لا يعلم إلا ماهياتها الكلية فحسب ، بل معناه — عندهم — أنه تعالى يعلم جميع الحوادث الجزئية فى أزمنتها الواقعة فيها ، لكنه يعلمها علما متعاليا على الدخول فى الأزمنة ، فليس فى علمه كان ، ولا كائن ، ولا يكون ، ولا يلزم من ذلك خلوه تعالى عن إدراك بعض ماهو واقع .

إن العلم بالجزئيات المتغيرة إنما يكون متغيرا — كما يقول القطب الرازى — لو كان العلم بها زمانيا ، أى مختصا بزمان دون زمان آخر ليتحقق وجود العلم فى زمان وعدمه فى آخر ، كما هو الحال فى علومنا ، وأما على الوجه المقدس عن الزمان بأن يكون الواجب تعالى عالما أزلا وأبداً بأن زيدا داخل فى الدار فى زمان كذا ، وخارج عنها فى زمان كذا ، بالجمل الاسمية لا بالجمل الفعلية الدالة على أحد الأزمنة ، فلا تغير أصلا [الكلنبوى ص ٩—١٠ ح ٢ ، والخيالى على العقائد ص ١٠ ح ٢ ، و كذلك خوجه زادة ص ٨٠] .

وأياما كان الأمر فإذا نحن أخذنا بتقرير صاحب المحاكمات ومن تبعه لمذهب الفلاسفة فسيكون الخلاف بينهم وبين أهل السنة فى هذه المسألة محصوراً فى نطاق ضيق، وهو أن الله تعالى أزلا يعلم الجزئيات والأحداث الزمانية مفصلة فى أزمنتها عند أهل السنة، ويعلم تلك الجزئيات على وجه كلى متعال على الزمان عند الفلاسفة.

= ويقول الجلال الدوانى : إن علمه تعالى عند الفلاسفة بطريق التعقل لا بطريق التخيل، فالإختلاف فى نحو الإدراك لا فى المدرك، نعم لو قالوا إنه لا يعلم بعض المعلومات صريحاً أو التزاماً لكان كفراً، ومن كفرهم فقد حمل كلامهم على ذلك، كالغزالى وكأبى البركات البغدادى. ثم يتابع الدوانى قائلا : إن الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين يرجع إلى العلم بالكلية أو بالجزئية، وباعتبار أنه ليس فى الجزئى شىء داخل فى قوامه وهو ليس داخلا فى الكلى، بل هما نحوان من الإدراك يتعلقان بشىء واحد، فلا يجوز تكفيرهم فيه خطأ أو صوابا، فإن ما ينفونه عنه تعالى هو الإدراك الشبيه بالتخيل، ولا يتعلق بهذا القدر تكفير، كما لا يتعلق التكفير بمن يقول برجوع السمع والبصر إلى العلم كالأشعرى والفلاسفة. [الجلال الدوانى على العضدية ص ١٧ — ١٨ ح ٢].

ولقد ساق الجرجانى فى شرحه على المواقف هذا الفهم نقلا عن «بعض الفضلاء»، وهو على الأرجح أستاذه قطب الدين الرازى، ومال إليه [ص ٧٥—٧٦ ح ٨]، كذلك قرره السعد فى شرحه على المقاصد باعتباره «المشهور عن مذهبهم»، ص ٦٧ ح ٢.

أما بصدد تلك الإلزامات التى ألزم بها الغزالى الفلاسفة فقد تناولها خوجة زادة فى كتابه السالف الذكر ص ٨١، وحكم بضعفها بناءاً على الفهم الآخر لمذهب الفلاسفة.

أما إذا أخذنا بتقرير الغزالى — وكذلك أبى البركات البغدادى — فسيكون نطاق الخلاف أكثر اتساعاً وأشد خطورة، وهو أن الله تعالى يعلم الجزئيات والأحداث الزمانية بتفاصيلها عند أهل السنة، ويعلم كلياتها فقط عند الفلاسفة(١).

ومهما يكن من أمر فإن فهم أهل السنة لعلاقة صفة العلم الأزلية بالمعلومات المتغيرة يوصد الباب كلية أمام قضية التغير فى الصفات القديمة، فنفى التغير، متفق عليه بين الجميع، كما يقول الغزالى بحق(٢).

إن العلم — عند أهل السنة — صفة حقيقية ذات إضافة(٣)، واختلاف أحوال المعلومات يرتد إلى اختلاف «التعلقات» أو «الإضافات» لصفة العلم، وليس إلى صفة العلم ذاتها، فلا يوجب تغير المعلومات تغيراً فى صفة العالم، وبالأولى فلا يوجب ذلك تغيراً فى ذات العالم.

---

(١) قارن هامش تهافت الفلاسفة للدكتور سليمان دنيا ص ٢٠٨ وما بعدها وكذلك ص ٣٠٩ وما بعدها، وأيضاً حاشية الشيخ محمد عبده على العقائد ص ١١٢ وما يليها.

(٢) تهافت ص٢١٣.

(٣) قارن ص٣٣١ مطالع الأنظار للبيضاوى حيث يقسم الصفات تبعاً للرازى فى الأربعين إلى صفات غير متقررة فى الموصوف، وصفات متقررة فى الموصوف، ثم يقسم الثانية إلى ماهو غير مقتض للإضافة، وما هو مقتض لها، ثم يقسم الثانية إلى مالا يتغير بتغير الإضافات، وما يتغير بتغيرها، وقارن أيضاً ابن تيمية: مجموع الفتاوى ص ٢٢٧ وما بعدها مجلد ٦.

ويضرب الغزالى مثالا على ذلك بأن الشخص الواحد يكون عن يمينك ، ثم يرجع إلى قدامك ، ثم إلى شمالك ، فتتعاقب عليك الإضافات ، والمتغير هو ذلك الشخص المتنقل دونك ، وهكذا ينبغى أن يفهم الحال فى علم الله عز وجل(١) .

ويضرب السعد مثالا مشابها فيقول — تبعاً للرازى فى المحصل — إن القديم يتصف بأنه «قبل» الحادث إذا لم يوجد ، و«معه» إذا وجد ، و«بعده» إذا فنى ، من غير تغير فى ذات القديم(٢) .

---

(١) تهافت ص ٢١٣ .

(٢) ويكأن هذا الإتجاه من الغزالى ثم من السعد مبنى على أن العلمين (العلم قبل وجود زيد بأنه سيوجد ، والعلم حين وجوده أنه وجد) علمان متغايران، وغنى عن البيان أن التغاير فى الإضافات لا يستلزم تغيراً فى الصفة القديمة ولا فى الموصوف بها (قارن شرح المقاصد ص ٦٨ — ٦٩ ح ٢ والعقائد النسفية ص ١١٤ ح ١ وحواشيها ص ٢٥١ ح ١) ، ولو تأملت ما ذكره الآمدى لوجدته يقول أيضاً بتغاير العلمين حين يقرر « بل غاية ما يقدر أن تعاق العلم بوجوده (أى وجود الشخص مثلا) لم يكن متحققاً حال وجوده ، وغاية ما يلزم ذلك انتفاء تعلق العلم بوجوده حال عدمه ، وتجدد التعلق به حال الوجود، وذلك مما لا يلزمه القول بحدوث صفة العلم » (غاية المرام ص ٨٢)، ويكأن هذا الإتجاه من الغزالى والآمدى والسعد أيضاً هو مصدر ما ذهب إليه بعض المتأخرين كالخيالى والفهرى من أن للعلم تعلقات ثلاثة ، التعلق التنجيزى القديم ، وهو العلم بذات الشىء ، والتعلق الصلوحى القديم ، وهو صلاحية العلم فى الأزل لكى يعلم الشىء حين سيوجد على ما هو عليه ، والتعلق التنجيزى الحادث ، وهو العلم بالشىء حين وقوعه — قارن السنوسى ص ١٠٦ وانتقاده لهذا الرأى ، ثم قارن الأمير ص ٨٢ — ٨٣ ، ورده على هذا الانتقاد .

لكن بعض أهل السنة — ومعهم بعض المعتزلة — قد فهموا فى المسألة فهما آخر يتفق [مع فهم الغزالى والسعد فى اللحمة ، ويختلف عنه فى السدى(١) .

فإمام الحرمين يقول: (لا يتجدد للبارى تعالى حكم لم يكن ، ولا تتعاقب عليه الأحوال ، بل البارى تعالى متصف بعلم واحد، متعلق بما لم يزل وما لا يزال ، وهو يوجب له حكم الإحاطة بالمعلومات على تفاصيلها ولا يتعدد بتعدد المعلومات ، ولا يتجدد إذا تجددت) .

ثم يتابع الجوينى قائلا: والذى يوضح الحق فى ذلك أن من « اعتقد »(٢) بقاء العلم الحادث ، ثم صور علماً متعلقا بأن زيداً سيقدم غداً ،

---

(١) ومبعث هذا الإختلاف أن إمام الحرمين هنا يجعل تعلقات العلم تعلقاً واحداً فحسب ، هو التعلق التنجيزى القديم ، وبذلك يكون إمام الحرمين هو مصدر ما ذهب إليه بعض المتأخرين — كالسنوسى وجماعة — من أن للعلم تعلقاً واحداً هو التنجيزى القديم ، وليس ثلاثة تعلقات، كما هو الحال عند أصحاب الفهم الأول ، ومفاد هذا الفهم الثانى أن المولى تعالى قد علم الأشياء أزلا على ما هى عليه ، وكونها وجدت فى الماضى ، أو موجودة فى الحال ، أو ستوجد فى المستقبل فهى أطوار فى المعلوم لا توجب تغيراً فى تعلق العلم ، ولقد مثله السنوسى بما إذا أخبرك شخص صادق بشىء يحصل غداً ، فإذا حصل هذا الشىء فى الغد لم يزدد علمك — (السنوسى ص١٠٦ ، والأمير ص٨٣)، ولا فرق البتة بين مثال إمام الحرمين ومثال السنوسى كما هو بين .

(٢) ولقد تحفظ إمام الحرمين بهذا التعبير الحذر ، لأنه لا يعتقد بقاء العلم الحادث ، وذلك لأنه عنده عرض لا يبقى زمانين، ولذلك تراه يقول بعيد قليل (وليس معتقدنا المصير إلى بقاء العلوم الحادثة، ولكن الأدلة =

و (قرر) استمرار العلم بتوقع قدومه إلى حين قدومه ، فإذا قدم لم يفتقر إلى علم متجدد بوقوع قدومه ، إذ قد سبق له العلم بقدومه فى الوقت المعين(١) .

وفى نفس الدرب تقريباً سار كثير من المعتزلة ، لكن مع فارق هام .(٢) .

فالعلم بأن الشىء سيوجد — كما يقول عبد الجبار(٣) — هو ذاته علم به حين يوجد ، ويوضح صاحب المواقف(٤) ، مذهبهم بضرب نفس

= العقلية تبنى على الحقائق مرة ، وعلى تقدير اعتقادات مرة أخرى) الإرشاد ص ٩٩ .

(١) الإرشاد ص ٩٨ ، وكذلك الآمدى ص ٨٢ غاية المرام ، حيث يضرب نفس المثال ، ولكنه ينتهى إلى تعدد التعلقات كما أشرنا إلى ذلك عند تقرير الرأى الأول .

(٢) وهو أن العلم عندهم مجرد إضافة بين العالم والمعلوم ، أما عند جمهرة أهل السنة فالعلم عندهم صفة حقيقية ذات إضافة ، لكن الفخر الرازى قد مال إلى أن العلم مجرد إضافة (ص ٥٧ معالم أصول الدين) ، ولذلك انتقده الطوسى بشدة (المحصل ونقده ص ١٧٦ — ١٧٧) ، كما انتقده السعد أيضاً محتجاً عليه بتضارب كلامه هذا مع كلامه فى نهاية العقول (شرح المقاصد ص ٥٤ جـ ٢) .

(٣) القاضى عبد الجبار : الأصول الخمسة ص ١٩٣ .

(٤) شرح المواقف ص ٧٧ وما بعد جـ ٨ ، وإن كان صاحب المواقف يلاحظ فى المعية أن هذا الرأى مأخوذ من قول الفلاسفة ، فقد فهم =

المثال الذى ضرب به إمام الحرمين — كما رأينا منذ برهة — فمن علم أن زيداً سيدخل البلد غداً ، فعند حصول هذا الدخول فى الغد يعلم بذلك العلم نفسه أنه دخل البلد الآن ، وإنما يحتاج بعضنا إلى علم آخر بحصول هذا الدخول بسبب طروء الغفلة والسهو عن العلم الأول ، أما البارى تعالى — فلما كان يمتنع عليه الغفلة والسهو — فنفس علمه بأنه سيدخل هو نفس علمه بالدخول ، والذى يتغير هو حالة الشخص ، أما العلم الأزلى فلا يتغير .

ولا ريب أن فهم أهل السنة لعلاقة صفة العلم الأزلية بالمعلومات المتغيرة هو فهم حقيق بالتقدير(١) ، فلم تزلزل أقدامهم مسألة تغير المعلومات من

= منه أنه ينفى عن البارى تعالى العلم الزمانى بالماضى والحاضر والمستقبل ، ويجعل العلم بها علما كليا غير داخل فى الأزمنة ، كما هو الحال فى علمنا ، وهذا قريب من تأويل أستاذه القطب الرازى وشيعته لرأى الفلاسفة كما أشرنا فى هامش قريب .

(١) نقول إنه حقيق بالتقدير ، وفى الذهن ماقرره الجلال الدوانى من أن مسألة علم البارى تعالى مما تحيرت فيه الأفهام ، وكيف لا ؟ وقد قال الحكيم العليم (ولا يحيطون بشىء من علمه إلا بما شاء) .

نقول هذا أيضا ، وفى الذهن ذلك الانتقاد الذى وجهه الجلال الدوانى نفسه إلى هذا الفهم حين قال (ومايقوله الظاهريون من المتكلمين من أن العلم قديم والتعلق حادث لا يسمن ولا يغنى من جوع ، إذ العلم مالم يتعلق بالشىء لا يصير ذلك الشىء معلوما ، وهذا يفضى إلى نفى كونه تعالى عالما بالحوادث فى الأزل ، تعالى عن ذلك علوا كبيرا) ص ٤٨ — ٤٩ ج ٢ .

ومفاد هذا الانتقاد : أن أهل السنة قد نفوا الوجود الذهنى ، كما نفوا أيضا ثبوت المعدومات فى الخارج ، وحينئذ تبرز الصعوبة التى أشار إليها =

حال إلى حال ، ولتكن تلك التغيرات مادية متشخصة ، أو فلتكن زمانية متبدلة ، فذلك كله فى دائرة « تعلقات » الصفة ، فلامساس بصفة العلم ذاتها ، ولا مساس — بالأولى — بذات العالم جل وتعالى .

لكن أقدام بعض المعتزلة لم تثبت أمام مسألة التغير فى المعلومات ، فانبعثت فى الجو الاعتزالى آراء مختلفة ، بعضها يتناول صفة العلم فى ذاتها ، وبعضها يتناول سبقها على المعلوم وأزليتها .

= الدوانى ، إذ كيف تعلم المعلومات حال عدمها ، والحال أنها غير متمايزة ، والحال أيضا أنه ليس ثمة وجود ذهنى تتحقق فيه ؟

فالمعلومات فى الأزل إذن — على مذهب أهل السنة — لا وجود لها فى الخارج ، وهو ظاهر ، ولا وجود لها فى العلم ، إذ لا صورة ولا تمايز .

ولقد اعترف الفنارى بهذه الصعوبة قائلا « والحق أن المقام على القول بعدم تمايز المعدومات كما هو المشهور من رأى أهل السنة لا يخلو من إشكال ، ولذلك التزم بعضهم إثبات الوجود الذهنى » (ص ٧٥ ح ٨ حاشيته على المواقف) ، وقارن ص ١٦٨ — ١٦٩ ح ١ شرح المقاصد .

أما الفاضل السكلنبوى فقد أدلى برأى آخر نراه قريبا من جادة الصواب ، وهو أن صفـــة العلم فى الأزل لا تتعلق بأنفس المعلومات ، لكونها معدومات فى الأزل ، وإنما تتعلق فى الأزل بأشباح هذه المعلومات وأمثالها فلا يلزمهم — أى أهل السنة — ما قاله الدوانى من نفى العلم بالحوادث فى الأزل مطلقا ، بل يلزمهم نفى العلم « بذواتها » المعدومة فى الأزل ، لأن تحقق ذواتها ممتنع فى الأزل ، ولا نقص فى عدم حصول الممتنع (حاشية السكلنبوى على الجلال ص ٤٩ ح ٢) .

نقول هذا أيضا وفى الذهن ما أثاره ابن تيمية من إشكالات ضد مسألة التعلقات بوجه عام (مجموع الفتاوى ص ٢٢٩ المجلد السادس) .

فلقد قال بعض المعتزلة إن إطلاق العلم للبارى تعالى إنما هو مجاز عن أنه تعالى لا يجهل (١)، ولعل مصدر هذا القول فى أصله الأصيل هو بشر المريسى، ولا نكاد نجد ردا على هذا القول أجود من رد الامام عبدالعزيز المكى على المريسى فى كتابه (الحيدة) فقد سأل المكى بشرا عن علمه تعالى، فأجاب بشر: أقول إنه لايجهل، فجعل المكى يكرر نفس السؤال، والمريسى يكرر نفس الجواب، فقال المكى: نفى الجهل لايكون صفة مدح، فإن هذه الاسطوانة لاتجهل، وقد مدح الله تعالى الرسل والملائكة والنبيين بالعلم، لا بنفى الجهل، فمن أثبت العلم فقد نفى الجهل، ومن نفى الجهل لم يثبت العلم(٢).

ولعل أكبر من زلت قدمه من المعتزلة فى هذا المقام هو أبو الحسين البصرى، الذى لم يرتض قول أسلافه من المعتزلة بأن علمه تعالى بأن الشىء وجد، هو عين علمه تعالى بأنه سيوجد، زاعما أن حقيقة هذا العلم هى غير حقيقة هذا العلم، وشرط هذا العلم هو غير شرط هذا العلم، وأدى هذا بأبى الحسين إلى قول خالف به جمهرة المسلمين — أشاعرة ومعتزلة — فزعم أن ذاته تعالى تقتضى كونه عالما بالمعلومات بشرط وقوعها، فيحدث علمه جل وتعالى عما يقولون — عند وجودها، ويزول بزوالها، ويحصل علم آخر(٣).

---

(١) نسب الأشعرى هذا القول إلى ضرار بن عمرو (مقالات ص ٢٤٦ ح ١) ونسبه أيضا إلى النظام (مقالات ص ٢٤٧ ح ٢)، وقارن: المحصل للرازى ص ١٠٠. بينما نسبه ابن حزم إلى جمهور المعتزلة (ص ١٢٦ ح ٢ الفصل) وهذا خلاف مايفهم من كلام القاضى عبد الجبار (الأصول الخمسة ص ١٩٣ وما بعدها).

(٢) شرح الطحاوية لابن أبى العز ص ١٤٧—١٤٨.

(٣) المحصل: ص ١٧٧ — وشرح المواقف ص ٧٨ ح ٨، والمقاصد ص ٦٨ — ٦٩ ح ٢.

وغنى عن البيان ما فى هذا الرأى من نفى للعلم السابق على وجود المعلومات — جل الله وتعالى عما يقول الظالمون — مهما تأوله المتأولون(١) ، ثم أى فرق حينئذ بين علمه تعالى الأزلى القديم ، وبين علومنا نحن البشر ؟

وأكبر الظن أن أبا الحسين البصرى كان ينزع فى قوله هذا منزع الجهم بن صفوان، الذى قال إن علمه — سبحانه — حادث ، ومبنى رأى كليهما متقارب ، فقد زعم الجهم أن المعلومات إذا تجددت أحدث البارى سبحانه علوماً متجددة يعلم بها المعلومات الحادثة ، ثم تتعاقب تلك العلوم حسب تعاقب المعلومات فى وقوعها متقدمة عليها(٢) ،

ولقد اشترك الأشاعرة وفريق من المعتزلة (٣) فى تفنيد رأى جهم هذا

---

(١) يؤول الفنارى رأى أبى الحسين البصرى بما لا يستلزم التجهيل، فيقول إن الثابت فى العلم الأزلى أنه سيوجد زيد ، فيعلم حينئذ كذلك ، وعندما زال هذا الثابت فى العلم ، ووجد زيد ، علم أنه قد وجد (حاشية المواقف ص ٧٨ ح ٨) .

وأقول: إن كلامنا إنما هو فى العلم الثانى الذى لم يكن فى الأزل ، أى أنه تعالى كان غير عالم به ، فالتجهيل لازم لا محالة ، كيف وقد أوحى ربنا جل وتعالى لنوح عليه السلام (أنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن) ، وقال سبحانه عن الكافرين (ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه) فالبارى تعالى يعلم ما كان وما يكون، وما لم يكن أن لو كان كيف يكون .

(٢) الإرشاد ص٩٦، ومقالات الإسلاميين ص ٣٣٨ ج ١ ، والآمدى غاية المرام ص ٨٠ .

(٣) أما الأشاعرة فلقولهم بالصفات القديمة للبارى تعالى ، أما هذا الفريق من المعتزلة فلأنهم يبتغون نفى المعانى الزائدة قديمة أو حادثة ، ومن=

فإنه لو كانت العلوم الربانية حادثة فلا يمكن أن يقال إنها غير مستندة إلى علوم سابقة عليها، وإلا لكانت كل الحوادث مثلها غير مستندة إلى علوم سابقة عليها، وبذلك يبطل العلم كلية، ولا يمكن كذلك أن يقال ان هذه العلوم مستندة الى علوم سابقة عليها تعلم بها، فذلك بالضرورة مؤد الى إلى علوم متسلسلة إلى غير أول، وهو محال(١).

ثم إن الجهم يقول بأن تلك العلوم الربانية الحادثة متقدمة على المعلوم بزمن يسير، وكل علم سابق على المعلوم فإنه علم بما سيكون، لا بما هو كائن، سواء تقدم بزمن يسير أو كثير، وحينئذ فلافرق بين العلم الحادث والعلم القديم فى ورود الإشكال عليه، ومفاد هذا الانتقاد الذى أدلى به الآمدى — أن جهما قد هرب من القول بقدم العلم لتوهمه أن العلم القديم غير مقارن للمعلوم الحادث، ولكن رأيه الذى هرب إليه — وهو القول بعلوم حادثة — يستلزم نفس الأشكال(٢).

أما ابن حزم فإنه يرى أن قول جهم يستلزم الجهل عليه — جل وتعالى عما يقولون — لأنه تعالى إذا لم يثبت له العلم أزلا فقد ثبت له ضده، وهو كفر بلا خلاف»(٣).

= ثم فهذا الفريق من المعتزلة لا يوافقون الأشاعرة فى قولهم بأن العلم صفة قديمة، ولا يوافقون جهما فى قوله إنها علوم حادثة، بل يقولون إنه تعالى عالم بذاته.

(١) الإرشاد ص ٩٦ وما بعدها، والأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار ص ١٨٧ — ١٨٨، وإن كان يجعل التسلسل دوراً.

(٢) الآمدى: غاية المرام ص ٨٣.

(٣) ابن حزم: الفصل ص ١٢٨ ج ٢.

ولقد يتوهم أن بعض النصوص القرآنية تؤيد ماذهب إليه الجهم كقوله تعالى (ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلو أخباركم) و « حتى » إذا دخلت على المضارع أفادت الاستقبال ، ومعنى ذلك أنه تعالى قد علم بعد إذ لم يكن عالما ، وكقوله تعالى (الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا) فعلق التخفيف عنهم بهذا الوقت ، ثم عطف عليه العلم ، ومعنى ذلك أن علمه تعالى محدث ، وكقوله تعالى (لننظر كيف تعملون) ومعناه أنه تعالى سيعلم بعد إذ لم يكن يعلم(١) .

والمتأمل فى دلالة هـــذه الآيات وغيرها يدرك أن قوله تعالى (ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين) إنما هو على حسب حال المخاطب ، أى حتى نعلم من يجاهد منكم مجاهدا ، ومن يصبر منكم صابرا ، وهذا لا يكون إلا فى حين جهادهم وحين صبرهم ، أما قبل أن يجاهدوا ويصبروا فإنما علمهم سيجاهدون ، وسيصبرون ، فليس فى هذا تغير فى العالم ولا فى العلم ، بل فى إضافة العلم إلى المعلوم المتغير(٢) .

ولعل المراد من قوله تعالى (الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا) أن الله تعالى قد علم الآن أن الضعف متحقق منكم ، وهذا لا يكون إلا فى حال الضعف ، وليس قبله ، أما قبله فقد علم أنهم سيضعفون ، لكن العلم بتحقق الضعف فيهم لا يكون إلا حال الضعف الواقع بالفعل ، وليس فى هذا تغير أيضا لا فى العلم ولا فى العالم، بل فى إضافة العلم للمعلوم المتغير(٣).

---

(١) القاضى عبد الجبار : الأصول الخمسة ص ١٩٤ .

(٢) ابن حزم : المصدر السابق ص ١٣٠ حـ ٢ ، وقارن بهذا تأويل عبد الجبار (حتى يقع الجهاد المعلوم من حالكم) ص ١٩٥ الأصول الخمسة .

(٣) وقارن بهذا تأويل عبد الجبار (أى وقع الضعف المعلوم من حالكم وقوعه) ص ١٩٥ الأصول الخمسة .

أما ما ورد فى التنزيل من مثل قوله له تعالى (لننظر كيف تحملون) وقوله (لعله يتذكر أو يخشى) وقوله (ثم بعثناهم لنعلم أى الحزبين أحصى لما لبثوا أمداً) وقوله (لعلكم تؤمنون) لعلكم تشكرون) فإنما هذه لام العاقبة(١)، على وزان قوله تعالى (فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزنا) .

(١) الأمير : ٨٣ ، وابن حزم ص ١٣١ وما بعدها .

(٤) صفة الحياة(*)

إن القول فى صفة الحياة ليس مما يطول — على حد تعبير الغزالى — فإذا انتهى المرء إلى أن العالم فى حاجة إلى صانع، وطرد من ذهنه وساوس القول بالطبيعة، فلا بد أن ينتهى حالئذ إلى القول بأن صانع العالم حى.

ولذلك فقد رأينا إمام الحرمين فى النظامية يثبت هذه الصفة فى نَفَس واحد، فجواز الجائزات فى العالم يقتضى احتياجه إلى مخصص قادر عالم، ثم « يستحيل الاتصاف بهذه الصفات دون الاتصاف بالحياة ».

ولعل الأشعرى نفسه هو الذى استن هذه السنة، وذلك حين قال « لا يجوز أن تحدث الصنائع إلا من قادر حى، لأنه لو جاز حدوثها ممن ليس بقادر ولا حى لم ندر لعل سائر ما يظهر من الناس يظهر منهم، وهم عجـــزة موتى، فلما استحال ذلك دلت الصنائع على أن الله تعالى قادر حى(١).

وسار الغزالى نفس السيرة حين أثبت صفة الحياة لمولانا جل وتعالى، فمن اعترف بكونه تعالى عالما قادرا يلزمه بالضرورة أن يعترف بكونه تعالى حيا(٢).

---

* لم يذكر إمام الحرمين هذه الصفة — فى النظامية — إلا بصورة موجزة.

(١) اللمع ص ٢٥ والإبانة ص ٤٥، وقارن أيضا الإنصاف للباقلانى ص ٣٥.

(٢) الاقتصاد ص ٢١٨، ويعقب الغزالى على ذلك بتلك العبارة التى جعلناها مفتتحا للحديث.

وكذلك فعل ابن رشد حين قال : إن صفة الحياة ظاهر وجودها من صفة العلم(١) .

إذن فهذا الوجه من وجوه الاستدلال على ثبوت صفة الحياة يقوم أن ثبوت الحياة ضرورى لمن ثبتت له صفات العلم والقدرة ، وليس الأمر بعدئذ بحاجة إلى استدلال ونظر أبعد من هذا المدى .

بل إن مسألة إثبات صفة الحياة لا تحتاج — لدى بعض الأشاعرة — إلى سبق العلم باتصافه تعالى بصفات العلم أو القدرة ، فالأفعال — فى حد ذاتها — تدل على كون صانعها حيا ، فى نفس اللحظة التى تدل فيها على كونه عالما قادرا .

هذان إذن وجهان من وجوه « الاستدلال » على ثبوت صفة الحياة للبارى تعالى ، أحدهما الاستدلال بالأفعال نفسها ، وثانيهما الاستدلال بالعلم والقدرة اللذين تدل عليهما الأفعال(٢) .

---

(١) مناهج الأدلة ص ١٦١ .

(٢) قارن الارشاد ص ٦٣ ، والشامل ص ٦٢٢ وما بعدها ، ويؤصل إمام الحرمين هذين الوجهين على مبدأ السبر والتقسيم ، ومفاد هذا أننا إذا فحصنا الموجودات لوجدناها قسمين : قسم يصح اتصافه بكونه عالما قادرا ، وقسم لا يصح اتصافه بذلك ، ولو تأملنا القسم الأول لانتهينا إلى أنه ليس ثمة صفة تصحح الاتصاف بالعلم والقدرة إلا الحياة ، ولقد قرر ابن رشد نفس هذا التقرير ، ثم أقره على مضض ، فقال إنه « يظهر فى الشاهد أن من شرط العلم الحياة ، والشرط عند المتكلمين يجب أن ينتقل فيه الحكم من الشاهد إلى الغائب ، وما قالوه فى ذلك صواب » ص ١٦١ مناهج الأدلة .

أما الآمدى فقد أغضى عن هذين الوجهين جميعا ، واستدل على =

وهذان أيضاً رجلان من رجالات الأشاعرة قد اختلفا مع الأشاعرة فى الاستدلال بهذين الوجهين على إثبات صفة الحياة .

أما أولهما - وهو الباقلانى — فقد رفض فتح باب الاستدلال العقلى على ثبوت هذه الصفة كلية ، فالحياة ثابتة لمولانا جل وتعالى بالضرورة ، وبدون حاجة إلى نظر وتأمل ، فإذا ذكر للعاقل — كما يقول — أن الموتى يفعلون ويرتبون أفعالهم ، أو ذكر له أن العاجـز الجاهل يفعل ما يفعله القادر العالم ابتدر إلى العلم ببطلان ذلك ضرورة وبديهة ، ولو حاول تشكيك نفسه لينظر ويستدل لم يجد إلى هذا التشكيك سبيلا ، وهذا واضح لا خفاء به(١) .

= ثبوت الحياة استنادا على قاعدة الكمال والنقصان — تلك التى لا يرتضى سواها فى الاستدلال على الصفات جميعا ، فالحياة - كما يقول - كمال ، وعدمها نقصان ، ويجب اتصافه تعالى بكل كمال ص ١٣٣ غاية المرام ، والفخر يصف هذه القاعدة بأنها « ضعيفة » (ص ١٧٢ المحصل) ، وسنتعرض لهذا مرة أخرى فى مناسبة أخرى ، ولكل وجهة هو موليها .

(١) قارن الشامل لإمام الحرمين ص ٦٢٣ ، والأمر الذى دعى الباقلانى إلى أن يلوذ بالضرورة ، هو أن هذين الوجهين السابقين — الاستدلال بالأفعال ، والاستدلال بالعلم والقدرة اللذين تدل عليهما الأفعال — غير بريئين من الاعتراضات ، وقد أورد الباقلانى بعض هذه الاعتراضات ، ثم قال الباقلانى — وهو من هو — « ومن لم يسلك هذه الطريقة — أى ادعاء الضرورة — وألزم نفسه منهج الأدلة لم يسلم من طلبات لا يجد إلى التفصى عنها سبيلا ، إلا أن يلوذ بادعاء الضرورة آخراً » .

ولو أنك قارنت ماينقله الجوينى عن الباقلانى، بما كتبه الباقلانى نفسه فى الانصاف ص ٣٥ لوجدت فيه إشارة إلى الإغضاء عن منهج الاستدلال =

أما ثانيهما — وهو سعد الدين التفتازانى — فقد جعل صفة الحياة، مثلها كمثل صفتى السمع والبصر، فى أنه يمكن الاكتفاء فى إثباتها بدلالة السمع وحده، إذ أنه قد علم ذلك من الدين بالضرورة، وانعقد إجماع أهل الأديان — بل جميع العقلاء — عليه : وإيراد الأدلة العقلية فى إثبات هذه الصفات ليس إلا تكثيراً لوجوه الاستدلال زيادة فى التوثيق والتحقيق(١).

والذى يرجح رأى السعد — فيما أزعم — هو أن الاستدلال على صفة الحياة عن طريق ثبوت صفتى العلم والقدرة - قياسا للغائب على الشاهد - قد أدى إلى انسياق المتكلمين إلى الخوض فى مسائل ما كان لهم أن يخوضوا فيها، وأبرز هذه المسائل هى أن الحياة مادامت ملزومة للعلم والقدرة، فهل هى نفس العلم والقدرة، أو هى صفة أخرى مصححة للاتصاف بهما ؟

وأكبر الظن أن الفلاسفة وبعض المعتزلة هم أول من أثاروا هذه المسألة، ثم تبعهم بعض الأشاعرة فخاضوا كالذى خاضوا.

= العقلى، وإلى اللجوء إلى الدليل السمعى كما سوف يفعل السعد فيما بعد، وغير خاف عليك أن عبارة الاشعرى التى نقلناها منذ برهة فيها ماقد أوحى إلى الباقلانى بادعاء الضرورة، فالتشابه حتى بين العبارات عند الرجلين واضح.

(١) وفى الحق أن ماذهب إليه السعد جدير بالاهتمام، ففى هذه الأدلة العقلية جميعا — كما يقول السعد (فى شرح المقاصد ص٧٢ ج ٢) — «محال للمناقشة»، ولقد ألمعت إلى ماذكره الباقلانى فى هذا الصدد، فى الهامش السابق، لكن هذه الصعوبات التى جعلت الباقلانى يلوذ بادعاء الضرورة، هى نفسها التى جعلت التفتازانى يأوى إلى ركن شديد، وهو الاستدلال بالأدلة السمعية.

فلقد ذهب أبو الحسين البصرى — متابعا للفلاسفة — إلى أن كونه تعالى حيا إنما هو كونه يصح أن يعلم ويقدر ، ومفاد هذا القول أنه ليس ثمة صفة هى كونه تعالى حيا ، وراء كونه قادراً عالماً .

أما عند الأشاعرة — وجمع من المعتزلة — فالحياة صفة تصحح الاتصاف بالعلم والقدرة ، وليست هى العلم والقدرة .(١)

---

(١) ويرد ههنا اعتراض هام مؤداه أنه إذا كان العلم والقدرة يستندان إلى صفة مصححة وهى الحياة ، فلماذا لا تستند صفة الحياة نفسها إلى مصحح آخر ، ويتسلسل الأمر ؟ .

ولقد اختلفت كلمة الأشاعرة فى الرد على هذا الاعتراض ، فالفخر الرازى قد قرر أن ثمة فرقا بين الحياة من جهة ، وبين العلم والقدرة من جهة أخرى ، تقريرا نميل إلى الإغضاء عنه (المحصل ص ١٦٧ ومعالم أصول الدين ص ٥٤) ولقد انتقده الطوسى انتقادا معقولا (نقد المحصل ص ١٦٧ - ١٦٨) ، بل إن صاحب المواقف نفسه قد أغضى عنه ولم يذكره (ص ٨٠ - ٨١ حـ ٨)

ثم عاد الإيجى فى نفس الموضع ، فرفض فكرة استناد بعض الصفات إلى بعض رفضاً كاملا ، فلا يمكن القول — عنده — بأن صفة من صفاته تعالى هى المصححة لصفة أخرى ، لأن ذلك الاستناد والتصحيح إنما يكون فى سائر الذوات الأخرى غير ذاته تعالى ، أما ذاته تعالى فهى المصححة لكل صفاته ، حياة كانت ، أو علما أو قدرة .

ولقد أخذ الأمير برأى الايجى هذا فقرر « أن كمالاته تعالى ذاتية لا يطلب لها مصحح لقيامها به » (ص ٨٤ حاشية الأمير على الجوهرة) ، ولقد كان حريا بالإيجى - بعد أن قرر هذا - أن يحل المشكلة ، خاصة وأن =

وأقول : إنه لو كان الأشاعرة قد اعتمدوا على الدليل السمعى فى إثبات هذه الصفة لكان ذلك خيرا وأحسن توفيقا ، ولما أثيرت تلك المسألة وغيرها من أساسها ، ولقد فسر القرآن الكريم وصفه تعالى لنفسه بالحى ، بأنه الذى لا يموت ، (وتوكل على الحى الذى لا يموت) ، وفى ذلك ما يدل على أن الحياة ليست العلم والقدرة ، وكفى به دليلا ، يقول الرازى (واعلم أنه تعالى إنما تمدح بكونه حيا ، لأن مراده منه كونه حيا لا يموت

= رفض الإيجى لفكرة الاستناد والتصحيح ربما يعنى رفضه للاستدلال العقلى على صفة الحياة جملة ، ولكنه آثر أن يترك المشكلة معاقة أو كالمعلقة ، وكأنه يعلن عجز العقل البشرى عن الخوض فى هذه القضايا من أساسها ، ولكن كيف يفعل الإيجى ذلك ، والأشاعرة يكادون يتفقون على أن صفة الحياة من الصفات التى تتوقف عليها أفعاله جل وتعالى ، ومن ثم فهى تحتاج إلى الاستدلال العقلى ؟ هل يعنى هـــذا رفضه لهذا الاتفاق من أساسه ؟

أما البياضى فقد أجاب عن هذا الاعتراض بما مفاده أن الحياة غير مشروطة ، فلا تحتاج إلى مصحح ، بخلاف العلم والقدرة فهما مشروطان ، ومن ثم يحتاجان إلى مصحح (إشارات المرام ص ١١٨) وواضح أن هذا أول المسألة كما يقال .

أما القاضى عبد الجبار (فى شرح الأصول الخمسة ص ٢٦٢) فقد أجاب عن هذا الاعتراض بأن الحياة يمكن أن ترجع فى تصحيحها — لا إلى أمر سابق عليها ، لكى يلزم التسلسل — بل إلى الأمور التى تفتقر الحياة فى الوجود إليها من التأليف والرطوبة ، ولا يخفى عليك أن هذا الجواب مما يصلح للتفرقة فى الشاهد لا فى الغائب .

ألا ترى أن الحى الذى يجوز عليه الموت حكم عليه بأنه ميت ، قال تعالى (إنك ميت وإنهم ميتون)(١) ؟.

على أن فى الآية الكريمة ذاتها رداً على شبهة أخرى أثارها المتشككون، وهى أن الحياة فى الشاهد تحتاج إلى بنية مخصوصة ، ولعل ما أشارت إليه الآية الكريمة من ارتباط حيواتنا فى الشاهد بالموت مما يفند هذه الشبهة ، لأن حيواتنا مرتبطة بالبنية ، ومن ثم فهى منتهية بالموت ، أما حياته تعالى فلأنها متعالية عن الموت ، فهى لذلك غير مرتبطة بالبنية ، ومن يتأمل قوله تعالى (ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ، ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين ، ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين ، ثم إنكم بعد ذلك لميتون) يدرك مقارنة الحياة فى الشاهد بالبنية أولا ، ثم انتهائها بالموت آخرا ، وحياته - جل وتعالى - منزهة عن هذا وذاك.(٢)

---

(١) الرازى : شرح اسماء الله الحسنى ص ٣٠٣

وإنى لأقول بهذا مدركا وجهة نظر الأشاعرة ، فهم قد جعلوا صفة الحياة من الصفات التى تتوقف عليها أفعاله تعالى، ولذا فهى سابقة عقلا على المعجزة التى بوساطتها يثبت صدق الرسول فيما يبلغ عنه، ومن ثم فلا يكفى الدليل السمعى فى اثباتها ، لكن للفاضل السكلنبوى بحثا فى غاية الجودة والدقة فى هذا الصدد أرى أنه جدير حقا بالاعتبار (قارن حاشية السكلنبوى على الجلال على العقائد العضدية ص ٩٢ وما بعدها حـ ٢)

(٢) ولعل هذا هو ما أشار إليه السعد من أن الحياة فى الشاهد مقارنة للبنية وليست مشروطة بها ، (ص ٧٣ شرح المقاصد حـ ٢) وقارن شرح المواقف ص ٨٨ جـ ٨ .

وبما ينبغى الالتفات إليه فى هذا الصدد جمع القرآن الكريم — فى غير آية — بين صفة الحياة وصفة القيومية ، فحياته تعالى لاندرك منها إلا كونه —جل شأنه— قيوما للعوالم والأكوان ، فهو الذى تقوم السماء والأرض بأمره ، وهيهات أن ندرك منها إلا هذه القيومية ، وكل هذا مشمول بقوله تعالى: (ليس كمثله شىء وهو السميع البصير) ، وما أصدق قول ابن عباس رضى الله عنه (أعظم أسماء الله تعالى : الحى القيوم).(١)

---

(١) الرازى : شرح أسماء الله الحسنى صـ ٣٠٧ .

(٦،٥) السمع والبصر والادراك

فصل

يجب وصف الله تعالى بكونه سميعا بصيرا، والدليل عليه أن الواحد منا إذا أبصر، فإنه يجرى منه تحديق فى جهة المرئى واتصال أشعة به على مجرى العادة، وإذا سمع فقد يقرع الهواء صماخيه، ثم الادراك الحقيقى يقع وراء الاتصالات التى ذكرناها، وذلك الإدراك له مزية على العلم بالمغيب الذى لم يدرك.

فالرب تعالى يدرك المبصر والمسموع على الحقيقة التى ندركه عليها، ويتعالى عما تتصف به الحواس والحدق والأصمخة، كما يعلم ذلك من غير نظر واستدلال، ويقدر من غير فرض جارحة وأداة.

فمن وصف الاله بما ذكرناه من تحقيق الادراك فقد وافق المعنى، ونحن نقطع باستحالة اتصافه بالإحساس والتحديق والاصاخة.

فإن أنكر منكر مدركا بحقائق الأشياء فقد أثبت للمخلوق فى الاحاطة والدرك مزية على الخالق، ولا خفاء ببطلان ذلك.

وكيف يصح فى العقل أن يخلق الرب للعبد الدرك الحقيق، وهو لا يدرك حقيقة ما خلق للعبد إدراكه؟.

فى هذا النص الموجز يتناول إمام الحرمين عدة قضايا، يتصل بعضها بصفتى السمع والبصر اتصالا أساسيا، ويتناول بعضها الآخر مسألة «المنهج» فى المدرسة الأشعرية على وجه العموم، ويمس فى الآن نفسه هاتين الصفتين بشكل مباشر.

وأبرز تلك القضايا قضية الاستدلال على ثبوت صفتى السمع والبصر لمولانا جل وتعالى .

وحين نتأمل ما قرره الأشعرى نفسه فى هذا الصدد ، نجده يتبلور فى نقطتين رئيستين ، فهو — أولا — يؤسس إثبات الصفتين على الاستدلال العقلى ، وهو — ثانيا — يجعل مرتكز هذا الاستدلال العقلى هو كونه تعالى حيا .

فالحى — كما يقول الأشعرى — إذا لم يكن موصوفا بآفة تمنعه من إدراك المسموعات والمبصرات إذا وجدت ، فهو سميع بصير ، فلما كان تعالى حيا ، لا تجوز عليه الآفات من الصم والعمى وغيرها صح أنه سميع بصير .

ثم إنه تعالى لما كان لم يزل حيا ، فهو لم يزل سميعا بصيرا ، لأنه لو كان لم يزل حيا ، وهو غير سميع ولا بصير ، لكان لم يزل موصوفا بضد السمع من الصمم والآفات ، وبضد البصر من العمى والآفات ، وهو محال عليه تعالى ، فصح أنه لم يزل سميعا بصيرا(١) .

ومع تطور المدرسة الأشعرية — فيما بعد الأشعرى — أصاب طائف التغيير كلا الأساسين الذين أورثها الأشعرى أخلافه ، فرفض بعض هؤلاء الأخلاف مبدأ الاستدلال العقلى بجملته ، وعلى أى مرتكز يرتكز ، بينما أقره بعض منهم ، ولكنه تحول به عن الارتكاز على إثبات الحياة — كما فعل الأشعرى — إلى قاعدة الكمال والنقص على النحو الذى سنراه .

---

(١) اللمع ص ٢٥ — ٢٦ ، ومما تجدر ملاحظته هنا أن البصريين من المعتزلة قد أسسوا بنيانهم — فى هذا الصدد — على نفس الأساسين ، الاستدلال العقلى أولا ، والارتكاز فى هذا الاستدلال على كونه تعالى حيا من جهة ثانية — قارن : الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار ص ١٦٨ وما بعدها ، وص ١٧٤ وما بعدها .

أما إمام الحرمين فقد قبل مبدأ الاستدلال العقلى ، ولكنه ساق هذا الاستدلال على ما ساقه عليه الأشعرى تارة ، وهذا ما فعله فى الارشاد ، وساق هذا الاستدلال على مرتكز الكمال والنقص تارة أخرى ، وهو ما فعله هنا فى النص الذى نحن بإزائه .

فانظر معى إلى ما قرره الجوينى فى الارشاد ، فستجده يقرر تقريبا ما قرره الأشعرى ، ولكن على نحو أكثر تفصيلا ، فأفعله تعالى دالة على كونه حيا ، والحى قابل للاتصاف بكونه سميعا بصيرا(١)، فإذا تقرر استحالة اتصافه تعالى بالآفات المضادة للسمع والبصر ، دل ذلك على اتصافه بهما(٢) .

---

(١) يعتمد إمام الحرمين فى الاستدلال على هذه النقطة على مبدأ السبر والتقسيم ، فالجماد فى الشاهد لا يقبل الاتصاف بالسمع أو البصر ، بينما الحى يقبلهما ، ولو سبرنا صفات الحى واحدة إثر واحدة لما وجدنا صفة تصحح اتصافه بالسمع والبصر سوى الحياة نفسها ، ومن هنا يظهر أن الحى قد باين الجماد فى صحة قبول السمع والبصر لكونه حيا ، ولزم القضاء بمثل ذلك فى البارى تعالى (الإرشاد ص ٧٣) وسنرى بعد قليل كيف نقد الآمدى هذه النقطة ولماذا رفضها ، وقارن شرح المواقف ص ٨٠-٨١ حـ ٨ حيث رفض فكرة تصحيح بعض الصفات للاتصاف ببعضها الآخر رفضا كاملا .

(٢) هنا يختلف إمام الحرمين عن الأشعرى اختلافا ليس باليسير ، فالأشعرى قد استدل على استحالة اتصافه تعالى بالآفات استدلالا عقليا ، لحدوث الآفات عنده يدل على « حدوث من جازت عليه الآفات ، لأنهما من سمات الحدث » ص ٢٥-٢٦ اللمع ، بينما يستدل إمام الحرمين على استحالة اتصافه تعالى بالآفات : بالإجماع ، مصرحا بأن هذه المسألة (مما كثر فيه كلام المتكلمين ، ولا نرتضى مما ذكروه فى هذا المدخل إلا الالتجاء إلى السمع) ص ٧٤ الأرشاد ، فهل نستخلص من ذلك أن الأشعرى كان أكثر اعتمادا على العقل من أخلافه ، أو نستخلص من ذلك أن الأشعرى كان يؤسس بنيان مذهبه على العقل فى كل مسألة حتى ولو أمكن فيها الاكتفاء بالسمع ؟ =

ثم انظر معى إلى ماقرره هنا فى النظامية فستجده يقر مبدأ الاستدلال العقلى على هاتين الصفتين ، ولكنه يسوق هذا الاستدلال على مرتكز الكمال والنقصان فيقول : إن من أثبت للمخلوق إدراكا لم يثبته للخالق فقد جعل المخلوق مزية ليست فى الخالق ، وكيف يصح فى العقل أن يخلق

= لكن استدلال إمام الحرمين « بالإجماع » كان ثغرة فى منهج الدلالة برمتها ، مما فتح عليه سيلا من الاعتراضات لايكاد ينقطع ، فإن الاجماع مآله إلى السمع لا إلى العقل ، ومآل السمع — بدوره — إلى صدق كلام الله تعالى ، وإثبات الكلام له تعالى إنما يكون بكون ضده — وهو إليكم — آفة يجب تنزيهه عنها ، وذلك دور ظاهر .

ولقد أحس إمام الحرمين بهذه الصعوبة فقال (هذا السؤال عظيم الوقع يتعين الاعتناء بالإنفصال عنه) ، وقد لجـأ إمام الحرمين إلى القول بأن المعجزات تدل على صدق الرسل عليهم السلام ، ثم « بعد » ثبوت المعجزات ، « وبعد » ثبوت صدقهم بوساطتها ، يخبرون عن اتصافه تعالى بالكلام .

ولكن هذا الحل — بدوره — لاينهى المشكلة ، إذ المعجزة — بدورها — بمنزلة قوله تعالى « صدق عبدى فيما يبلغ عنى » ، فمآلها إلى الكلام أيضا ، وبذلك فلايزال الدور قائما ، ومن ثم يلجأ إمام الحرمين إلى ملاذ أخير ، أقل مايقال عنه — إنه خطابى إقناعى ، فمن ادعى فى محفل وعلى رؤوس الأشهاد أنه رسول ملك ، ثم قال : آية صدقى فى أنى رسول هذا الملك أن يقوم هذا الملك ويقعد ، فيضطر أهل هذا المحفل إلى العلم بصدق ذلك الرسول ، وقد لايخطر ببال بعضهم أن هذا الملك متكلم أو يذهل بعضهم عن ذلك (ص ٧٢ — ٧٦ الإرشاد) وهاأنت ترى معى أننا بإزاء « ثغرة » يصعب سدها ، وقد كثر انتقاد المتكلمين لهذا الاستدلال — قارن مثلا ، الآمدى — غاية المرام ص ١٢١ وما بعدها ، وشرح المواقف ص ٨٨ — ٨٩ ح ٨ .

الخالق كمالا وهو — أى الخالق — متقاصر عنه ، عرى منه ، كيف يخلق للعبد إدراكا فيدرك به العبد حقائق الأشياء ، وهو لا يدركها ؟

إذن فقد أقر إمام الحرمين مبدأ الاستدلال العقلى على إثبات صفتى السمع والبصر أولا ، ثم ساق هذا الاستدلال على قاعدة ثبوت الحياة ، وعلى قاعدة الكمال والنقص معاً .

وتعاقب مفكرو الأشاعرة واحدا تلو الآخر ، ولكل وجهة هو موليها ، أما الغزالى فقد استدل على هاتين الصفتين بالشرع والعقل جميعاً ، وليس ثمة دلالة شرعية أنصع من احتجاج إبراهيم عليه السلام على أبيه بقوله (لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا) فنفى إبراهيم عليه السلام السمع والبصر عن المعبودات الباطلة ، وأثبتهما للمعبود بحق ، فقد كان إبراهيم يعبد سميعا وبصيرا ، وإلا لشاركهم فى الالزام ، ولقد مدح الله تعالى تلك الحجة بقوله (وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه)[١] .

أما دليل العقل فقد ساقه الغزالى تأسيسا على قاعدة الكمال والنقصان ، فمعلوم أن الخالق أكمل من المخلوق ، ومعلوم أن البصير أكمل ممن لا يبصر ، والسميع أكمل ممن لا يسمع ، فيستحيل أن يثبت وصف الكمال للمخلوق ولا يثبت للخالق ، لكن الغزالى لم يتعرض للقاعدة الأخرى الموروثة عن الأشعرى — قاعدة ثبوت الحياة — لا بالتأييد ولا بالتفنيد[٢] .

---

(١) الاقتصاد ص ٢٣٢ ، وقارن المسايرة لابن الهمام ص ٣٠ حيث صنع صنيع الغزالى بلا زيادة تذكر ، ومما هو جدير بالذكر أن الباقلانى قد سبق الغزالى بالاستدلال على الصفتين بالشرع والعقل جميعا — الانصاف ص ٣٧ .

(٢) الاقتصاد ص ٢٣٤ — ٢٣٩ .

أما الآمدى فقد اقتصر فى الاستدلال على هاتين الصفتين على الاستدلال العقلى وحده(١)، واقتصر فى الاستدلال العقلى على قاعدة الكمال والنقصان، رافضا بصراحة قاطعة مبدأ إثبات السمع والبصر بناءا على إثبات الحياة، بل ومنتقدا إياه انتقادا لاذعا، بل إنه قد جعل هذا الانتقاد لهذه الجزئية منفذا إلى نقد شامل لمنهج الأشاعرة فى قياس الغائب على الشاهد بشكل عام.

فهذا القياس — كما يقول الآمدى — مآله إلى قياس تمثيل(٢)، وهو الحكم على جزئى بما حكم به على غيره، وذلك لاشتراكهما فى معنى عام

---

(١) فلم يرض الآمدى الاستدلال بالسمعيات دون العقليات، كما هو صريح كلامه ص ١٢٣ غاية المرام.

(٢) ولعل ابن تيمية قد أخذ هذا الارتكاز على مبدأ الكمال والنقص من إمام الحرمين، ثم أفاد إفادة واضحة من نقد الآمدى لقياس الغائب على الشاهد بأنه قياس تمثيل لا يفيد إلا الظن، فجعل — أعنى ابن تيمية — مبدأ الكمال والنقص قياساً أسماه «قياس الأولى»، وهو — كما يقول — ليس بقياس شمولى تستوى أفراده، وليس بقياس تمثيل نحكم فيه على الغائب بما شهدناه لدى الشاهد، بل هو قياس «الأولى»، بمعنى أن كل كمال ثبت للممكن فالواجب أولى به — قارن موافقة ص ١٤ — ١٥ جـ١ بهامش منهاج السنة، بل إنه يمكننا القول بأن ثمة اقترابا - على وجه ما - بين هذين المنهجين (الكمال والنقص، وقياس الأولى) من جهة، وبين منهج السهروردى المقتول الذى أسماه (الإمكان الأشرف)، ذلك الذى أطنب فيه القول فى كتابه (حكمة الاشراق — المقالة الثانية — القسم الثانى — ص٣٤٩، وص ٣٧٠) و كذلك فى كتابه (التلويحات ص٦٧ ط كوربان)، ثم قارن فى هذا الصدد موقف صدر الدين الشيرازى من مسألة الإمكان الأشرف (الأسفار الأربعة ص ١٢١ وما بعدها — مجلد أول).

يشملهما ، وقياس التمثيل غير مفيد لليقين ، بل أقصى مايفيده هو الظن(١) .

فقاعدة الكمال والنقص إذن هي وحدها مرتكز الاستدلال اليقيني الذي يبني عليه الآمدي إثبات صفتي السمع والبصر ، أليس العقل السليم يقضي بأن إثبات السمع والبصر كمال لمن ثبت له وليس بنقصان ؟ وعندئذ فما سلب عنه هذا الكمال أنقص ممن ثبت له ، وحينئذ أيضا فلو لم يثبت السمع والبصر له تعالى لكان أنقص ممن ثبتا له ، وكيف يتصور أن يكون المخلوق الذي له سمع وبصر أكمل من خالقه ؟ إن هذا لمما تقضي البديهة برده وإبطاله(٢) .

---

(١) ومفاد نقد الآمدي ههنا أن الاستدلال المرتكز على ثبوت صفة الحياة له تعالى قائم على أن الحياة — في الشاهد — أي في الإنسان والحيوان — هي المصححة لقبول الحي الاتصاف بالسمع والبصر ، ومعنى ذلك أن المستدل قد سبر صفات الحي واحدة إثر واحدة ، فلم يجد منها مايصلح أن يكون مصححا لقبول السمع والبصر سوى الحياة ، وحاصل هــذا أن المستدل يقول بحثت فلم أطلع على غير هذا ، وليس ذلك بمستلزم لليقين ، وإنما بمجرد الظن ، بل إنه حتى ولو استلزم اليقين للمستدل فليس يستلزم اليقين لغيره ، ثم إن هذا منتقض في الشاهد نفسه ، فباقي أعضاء الإنسان وأعضاء غيره من الحيوان حية ، ومع ذلك فالسمع والبصر وأضدادهما منتفية عنها ، ص ١٢١ — ١٢٣ غاية المرام ، ثم قارن أيضا ص ٤٤ — ٥١ حيث تجد نقدا مطولا لاذعا لقياس الغائب على الشاهد بشكل عام .

(٢) لقد أحال الآمدي إثبات صفتي السمع والبصر على ما سبق أن أثبت به صفة الإرادة ، ونحن لم نفعل ههنا إلا تطبيق هذه الاحالة — قارن غاية المرام ص ١٢٤ ، وكذلك ص ٥٢ ومابعدها .

ولو أنك تأملت ماذكره الآمدى فى قاعدة الكمال والنقص لوجدت أنها — هى أيضاً — وبالرغم مما قاله الآمدى بصدد قياس الغائب على الشاهد — لوجدت أنها هى أيضاً تعتمد على هذا القياس، فمادامت المسألة قد أنيطت بالعقل فلسنا نتصور الكمال إلا بما نعرفه فى الشاهد، ولسنا نتصور النقصان إلا بما نعرفه أيضاً فى الشاهد، ثم نقيس الغائب عليهما بعدئذ .

أما عند الفخر الرازى فقد اتخذت قضية الاستدلال على السمع والبصر وضعاً آخر مختلفاً عما أسسه الأشعرى جملة وتفصيلا، وهو وضع نميل إليه كثيراً ونحبذه، فلا قاعدة إثبات الحياة بمرضية عند الفخر(١)، ولا قاعدة الكمال والنقص بمرضية هى الأخرى(٢)، بل ولا مبدأ الاستدلال

---

(١) يورد الفخر الرازى على هذه القاعدة ماسبق أن أورده إمام الحرمين عليها، كما قررناه فى هامش سابق أخذاً من الإرشاد ص ٧٣ وما بعدها، ولكنه لاينتهى إلى الرضا بمسألة الإجماع وارتباطها بالمعجزة التى هى قول، كما انتهى إمام الحرمين فى نفس الموضع السابق، بل ينتهى إلى أنه إذا كان الدليل من الآيات الدالة على السمع والبصر أظهر من الآيات الدالة على صحة الإجماع، فكان الرجوع فى هذه المسألة إلى التمسك بالآية منذ البداية أولى . ص ١٧١ — ١٧٢ المحصل .

(٢) فالفخر يصفها بأنها « ضعيفة »، لأن لقائل أن يقول إن الماشى أكمل ممن لايمشى، والحسن الوجه أكمل من القبيح، والواحد منا موصوف بها، فلو لم يكن البارى تعالى موصوفا بها للزم أن يكون الواحد منا أكمل، فإن قيل إن المشى وحسن الوجه صفات كمال للأجسام فلا يتصور ثبوتها فى حقه تعالى، قلنا : ولم لايكون السمع والبصر كذلك (ص١٧٢ المحصل) وقارن بهذا كله ماقرره ابن تيمية فى التدمرية ص ٥٤ — ٥٨ وكذلك مجموع الفتاوى ص٨٥ وما بعدها المجلد السادس .

العقلى جملة بمرضى عنه — عند الفخر — البتة ، وليس ههنا إلا التمسك بدلائل الشرع ، ولا معتمد إلا الآيات(١) .

ومنذ الفخر الرازى — فيما نعلم — أصبح الاستدلال بالشرع على ثبوت السمع والبصر له تعالى هو النهج السائد فى المدرسة الأشعرية ، فهو النهج الذى نجده لدى البيضاوى ، ولدى الجلال الدوانى(٢) ، وهو النهج الذى نجده لدى صاحب المواقف وشراحه ، مع زيادة جد هامة ، وهى أن من حق العقل أن يطالب الدليل على ثبوت صفات العلم والقدرة والإرادة والحياة ، لأن ثبوت الشرع يتوقف على ثبوت تلك الصفات للبارى تعالى ، ولكن بعد أن يثبت الشرع فليس من حق العقل أن يطلب الدليل على غير هذه الصفات ، بل عليه أن يستقيها من الشرع وحده ، ولا حاجة بعدئذ إلى بذل الجهد فيما هو ثابت شرعا ، أو فى الاستدلال العقلى على ماهو بغير حاجة إلى الاستدلال . فإذا أضفنا إلى ذلك أن الاحتجاج بكلتا القاعدتين — ثبوت الحياة ، والكمال والنقص — تقف

---

(١) لكن الرازى يختلف قوله هذا الذى استقيناه عن المحصل عن قوله فى (معالم أصول الدين) حيث يستدل على إثبات السمع والبصر بدلائل السمع ، لكنه يضيف (والعقل أيضاً يقوى ، ذلك لما فى هذين النوعين من الإدراك من الكمال ، ويجب وصفه تعالى بصفات الكمال (ص٥٥ معالم) ، ولعل هذا القول الأخير هو مصدر رأى السعد الآتى بيانه ، ومن الجدير بالذكر أن ناقد الرازى — وهو الطوسى — قد تابعه فى منهجه الأول متابعة شبه تامة ، بل زاد عليه وجوها عديدة فى انتقاد قاعدتى الكمال والنقص ، وثبوت الحياة ، اقارن نقد المحصل ص ١٧٢ وما بعدها .

(٢) مطالع الأنظار ص ٣٧٣ — ٣٧٥ ، والجلال الدوانى على العقائد ص ١١٢ وما بعدها ، حيث ينقل كلام الطوسى بنصه تقريبا .

فى وجه صعوبات كأداء، فلامعنى إذن فى العدول عما هو أقوى إلى ماهو أضعف(١) .

وعلى هذا جرى المتأخرون من الأشاعرة بغير استثناء تقريبا(٢) .

أما السعد التفتازانى فمع تسليمه بأن فى كلتا القاعدتين «مجال للمناقشة»، إلا أنه يرى أن تكثير وجوه الاستدلال مؤد إلى زيادة التوثيق والتحقيق، لاسيما وأن الأذهان متفاوتة فى القبول والإذعان، وربما يحصل للبعض الاطمئنان ببعض هذه الوجوه دون بعض(٣) .

ومادامت مسألة الاستدلال على صفتى السمع والبصر بهذا القدر من الاختلاف والتعارض الذى عرضنا لبعض أطرافه بإيجاز شديد فقد كان خليقا بنا أن نعرض عنها، وأن لانذكر منها إلا ما نطمئن إليه ونحبذه من قصر الاستدلال على الشرع، لولا أن مسألة الاستدلال هذه كانت مفترق طريق بين من أثبتوا له — جل إسمه — صفة أخرى هى الإدراك، وبين من نفوا تلك الصفة، أو توقفوا فيها .

فماذا يقول أولئك الذين قبلوا مبدء الاستدلال العقلى على إثبات صفتى السمع والبصر، سواء باعتبارهما لازمين لصفة الحياة، أو باعتبار أنهما

---

(١) قارن شرح المواقف ص٨٧ — ٨٨ ح٨، وحاشية الفنارى على نفس الصفحات، وأيضا السنوسى ص ١٧٠، وانظر النقد الهام — بل الشديد الأهمية - الذى أورده الفاضل السكلنبوى فى حاشيته على الدوانى لهذا الأصل ص ٩٢ وما بعدها ح ٢ .

(٢) السنوسى ص ١١٧ و ص ١٧٠، والأمير ص ٨٥ وما بعدها، وتابعهم فى ذلك الشيخ محمد عبده (رسالة التوحيد ص ٣٥) .

(٣) شرح المقاصد ص ٧٢ ح ٢ .

كال وضدهما نقص ، ماذا يقولون بإزاء الإدراكات الأخرى التى تتعلق بالطعوم أو الروائح ، أو الحرارة والبرودة ، أو اللين والخشونة ؟

إنهـــم لا يستطيعون أن ينفوا إدراكها عنه تعالى ، إما لأنها لازمة للحياة ، وإما لأن نفيها آفة ونقص، فكما يثبتون له تعالى إدراك المسموعات والمبصرات مع تنزيهه سبحانه عن ملامسات الحواس واتصالاتها ، فكذلك يثبتون له تعالى هـــذه الإدراكات مع تنزيهه سبحانه عن الإتصالات والملامسات .

وعلى هذا فلن تجد واحداً ممن يستدل على السمع والبصر استدلالا عقليا — على أى من الأساسين السالفين — إلا وجدته فى اللحظة عينها يثبت للبارى تعالى صفة أخرى تسمى الإدراك، تتعلق بأنواع الإدراكات التى ذكرناها .

يلخص إمام الحرمين هذا بقوله: (مادل على وجوب وصفه تعالى بأحكام السمع والبصر فهو دال على وجوب وصفه بأحكام الإدراكات، وإن كان لا يصح وصفه تعالى بالشام أو الذائق أو اللامس)(١) .

وبمثل ذلك يقول الغزالى ، فالمحققون من أهل الحق - كما يقول — قد صرحوا بإثبات أنواع الإدراكات مع السمع والبصر ، بالقدر الذى هو كمال فى الإدراك ، دون الأسباب المقترنة بها فى العادة من المماسة والملاقاة ، فإن ذلك محال عليه تعالى ، ولكن لما لم يرد الشرع إلا بلفظ السمع والبصر فلا يمكن لنا إطلاق غيره(٢) .

---

(١) الإرشاد ص ٧٧ ، وكذلك فعل الباقلانى، فأثبت له تعالى صفات ثلاثة أخرى ، هى إدراك الشم والذوق واللمس (المحصل ص ١٨٧) .

(٢) الإقتصاد ص ٢٣٦ — ٢٣٧ .

وكذلك يقول الآمـــدى «إن المحصلين لم يمنعوا من إثبات تلك الإدراكات له تعالى، لكن بشرط انتفاء الأسباب المقترنة بها فى الشاهد، والموجبة للحدث والتجسيم، والحاصل أنه مهما ثبت من الكمالات شاهداً فلامانع من القول بإثباتها غائباً، مع هذا الإشتراط، وإن لم يصح إطلاقه من جهة التلفظ لعدم ورود السمع بذلك»(١).

---

(١) غاية المرام ص ٥٥، ومن الأهمية بمكان أن نقرر اختلاف إمام الحرمين عن الغزالى والآمدى — بل ربما عن الأشعرى نفسه — فى هذه النقطة، فالغزالى والآمدى يردان عدم صحة إطلاق وصفه تعالى بالشام والذائق واللامس إلى عدم ورود الشرع بذلك مع صحة اتصافه تعالى بها فى المعنى، ولعل الغزالى والآمدى قد رجعا فى هذا إلى أصل الأشعرى الذى رواه الباقلانى عنه (الإنصاف ص٤١) «لامدخل للقياس ولا للعقل فى إيجاب تسميته تعالى، وإنما يعلم ذلك بفضله من جهته»، أما إمام الحرمين فيرد عدم صحة وصفه تعالى بهـذه الصفات إلى علتين عقليتين فيقول (يتقدس الرب تعالى عن كونه شاما ذائقاً لامسا، فإن هذه الصفات منبئة عن ضروب من الإتصالات، والرب يتعالى عنها، ثم هى لا تنبىء عن حقائق الإدراكات، فإن الإنسان يقول شممت تفاحة فلم أدرك ريحها، ولو كان الشم دالا على الإدراك لكان ذلك بمثابة قول القائل (أدركت ريحها ولم أدركه)، وكذلك القـــول فى الذوق واللمس (ص ٧٧، ص ١٧٣ — ١٧٤ الإرشاد).

ونقول لإمام الحرمين إن العلتين منتقضتان، فيمكن أن يقال بالنسبة للعلة الأولى إن السمع والبصر أيضاً منبئان عن ضروب من الإتصالات فى الشاهد، وجوابك فى هذين هو جوابنا فى الذوق والشم واللمس، ويمكن أن يقال بالنسبة للعلة الثانية (وهى أن الذوق واللمس والشم =

ثم ماذا يرى أولئك الذين رفضوا مبدأ الإستدلال العقلي على صفتي السمع والبصر ، هل يثبتون صفة الإدراك ، أو ينفونها ، أو يتوقفون فيهـا ؟ .

إن معتمدهم في إثبات السمع والبصر هو ورود النصوص الشرعية بهما ، ومن ثم فمادام الشرع لم يرد بصفة الإدراك فلا عليهم إن نفوها مطلقاً ، أو توقفوا في إثباتها أو نفيها .

ولقد حكى لنا الأشعري أن بعض من سبقه «من أصحابه» قد نفى اللمس

= لاتنبيء عن حقائق الإدراكات) إن ذلك يمكن أن يكون جاريا في السمع والبصر أيضاً ، أولم يقل الله تعالى (ومنهم من يستمع إليك حتى حتى إذا خرجوا من عندك قالوا للذين أوتوا العلم ماذا قال آنفا)؟ألا يصح أن يقال : سمعت كلاما ولم أدركه ، كما يقال شممت تفاحة فلم أدرك ريحها ؟، وجوابك في هذين هو جوابنا في الذوق والشم واللمس ، ولو كان إمام الحرمين قد وقف عند حد عدم ورود الشرع كما فعل الأشعري والغزالي والآمدي لكان خيراً وأحسن توفيقاً ، وعجيب أن يكون تعليل إمام الحرمين هنـا هو تعليل القاضي عبد الجبار تقريبـاً (ص ١٧٣ الأصول الخمسة)، والأعجب منه أن يكون موقف ابن تيمية في هذه النقطة قريباً من من موقف إمام الحرمين ، إن لم نقل إنه هو بعينه ، فلقد جعل ابن تيمية الإعتماد على السمع وحده غير كاف في إثبات صفات الباري تعالى بصفات الكمال ، لأن السمع خبر ، والخبر دليل على المخبر عنه ، ولايلزم من عدم الدليل عدم المدلول ، فما لم يرد به الشرع يجوز أن يكون ثابتا في نفسه ، إن لم يكن قد نفاه ، ومن ثم يعتمد ابن تيمية على فكرة الكمال والنقص، استناداً على الشاهد لكي يثبت للباري تعالى صفات لم يرد بها السمع ، ولم ينفها في الآن نفسه ، (التدمرية ص ٥٤ ومابعدها ، ومجموع الفتاوى ص ٨٥ وما بعدها حـ ٦) .

عنه تعالى باعتباره يستلزم ضرباً من ضروب المماسات ، و كذلك الذوق باعتباره يستلزم اتصال اللسان بجسم ذى طعم ، و كذلك الشم ، فكل ذلك فى رأى هؤلاء الأصحاب يستلزم حدوث معنى فى البارى تعالى وهو محال(١).

كذلك فقد حكى لنا الآمدى نفس المعنى عن « بعض » أهل الحق ، فقال إن هذا البعض قد فرق بين كمال وكمال ، ففرق بين السمع والبصر من جهة فأثبتهما ، وبين الذوق والشم واللمس من جهة أخرى فنفاها ، باعتبار أن ما نفاه يستلزم — عنده — أموراً موجبة للحدوث والإفتقار ، كالاتصالات والملامسات ، بينما ما أثبته من الصفات كالسمع والبصر لا يستلزم ذلك(٢).

أما الفخر الرازى فكما كان أول الرافضين لمبدأ الإستدلال العقلى على صفتى السمع والبصر ، كما قررنا آنفا ، فقد كان — فيما نزعم — أول القائلين أيضاً بالتوقف فى أمر صفة الإدراك ، فالسمع لم يرد بها ، والإستدلال العقلى مرفوض ابتداءاً ، فالإنصاف — على حد تعبير الفخر — هو أنه يجب التوقف(٣).

أقول : إن هذا الموقف من الرازى هو أيضاً حقيق بالتقدير ، وهو أوفق عندى من موقف المثبتين كامام الحرمين والآمدى ، بناءاً على صحة الأخذ بالإستدلال العقلى على صفتى السمع والبصر ، وهو أيضاً أوفق من

---

(١) اللمع ص ٦٢ ، وقارن البيجورى على الجوهرة ص ٤٠ حيث ينسب هذا القول بالنفى إلى المقترح وابن التلمسانى وبعض المتأخرين .

(٢) غاية المرام ص ٥٥ ، وإن كان يقرر « أن الأغوص والأعمق » هو رأى الذين أثبتوا له تعالى كل هذه الإدراكات .

(٣) المحصل ص ١٨٧ .

ن موقف النافين الذين حكى عنهم الأشعرى ، بناءاً على عدم صحة الأخذ هذا الإستدلال العقلى .

هو أوفق عندى ، لأنه موقف « سلفى » لم يتجاوز الدلائل الشرعية ، يثبت مالم تثبت ، أو ينفى مالم تنف ، وأكبر الظن أن متأخرى الأشاعرة قد لحوا فيه هذا المعنى فاستمسكوا به(١) .

رثمة تحفظ ينبغى المسارعة إليه فى هذا المقام ، وهو أن النافين لصفة الإدراك إنما نفوا أن تكون هناك صفة للبارى تعالى خاصة بتلك الإدراكات ، وكذلك المتوقفين إنما انصب توقفهم على هذا المعنى المحدد ، وحاشا هؤلاء وأولئك أن ينفوا علم البارى تعالى بهذه الإدراكات ، بل هم يجعلونها متعلقاً من متعلقات العلم ، فإحاطة صفة العلم بمتعلقاتها كافية فى هذا المقام(٢) .

ومن هذا المنطلق فنحن لانوافق إمام الحرمين على انتقاده لنفاة صفة الإدراك — فى هذا النص الذى نحن بصدده — حين قال « إن من أنكر ادراكه تعالى لحقيقة الأشياء ، فقد أثبت للمخلوق فى الإحاطة والدرك مزية على الخالق ، ولا خفاء ببطلان ذلك ، وكيف يصح فى العقل أن يخلق الرب للعبد الدرك الحقيقى ، وهو لايدرك حقيقة ما خلق للعبد إدراكه » .

فمنطق النفاة والمتوقفين واضح جلى ، إنهم يقفون عند حد الشرع

---

(١) السنوسى ص ١١٧ ، والأمير ص ٨٧ ، والبيجورى ص ٤٠ ، وشرح الخريدة ص ٤٤ — ٤٥ .

(٢) قارن فى هذ الصدد : إشارات المرام للبياضى ص ١٢٤ — ١٢٥ .

فى إثبات صفتى السمع والبصر ، ولا يزيدون ، كما أنهم يجعلون تلك الادراكات مشمولة فى إحاطة العلم ، فكيف يسوغ لإمام الحرمين بعدئذ اتهامهم بمثل ما اتهمهم به ؟ .

والقضية الثانية فى هذا النص الذى نحن بصدده هى قضية زيادة صفتى السمع والبصر على صفة العلم .

فلقد وصف مولانا جل وتعالى نفسه المقدسة بصفتى السمع والبصر ، كما وصفها بصفة العلم ، فلا ينبغى بعدئذ أن ترد صفات السمع والبصر إلى صفة العلم ، فالله تعالى أعلم بكمالاته وصفاته .

هذا هو معتقد أهل الحق .

لكن المعتزلة قد افترقوا بصدد هذه القضية فرقتين ، فالبصريون — كما نقل عبد الجبار — يكادون يقتربون من مذهب الأشاعرة ، إذ يقولون إن كونه تعالى سميعا بصيرا صفات زائدة على كونه تعالى عالما ، أما البغداديون منهم — كما نقل عبد الجبار أيضا — فيرون أن كونه تعالى سميعا مبصراً مدركا معناه أنه سبحانه عالم بالمسموعات والمبصرات والمدركات ، وليس ذلك بصفة زائدة على كونه تعالى عالما(١) .

كان لزاما على الأشاعرة إذن أن يبطلوا رأى البغداديين من المعتزلة(٢) ، والمتأمل لما أدلى به الأشاعرة فى هذه الصدد يجد فيه افتراقا

---

(١) الأصول الخمسة ص ١٦٨ ، وقارن الارشاد ص ٧٢ حيث يضم النجارية إلى البغداديين ، أما الرازى فيضيف إلى البغداديين أبا الحسين البصرى (المحصل ص١٧١) وقارن أيضا الآمدى ص١٢١ .

(٢) لا يكاد المتأمل لكتب الأشاعرة يحس بينهم خلافاً فى مغايرة السمع والبصر للعلم ، كما أن منطق منهجهم فى الاستدلال العقلى بكلتا =

. . . .

= قاعدتيه ، أو فى الاستدلال النقلى يقتضى المصير إلى ذلك ، لكن صاحبى المواقف ، والمقاصد قد نسبا إلى الأشعرى نفسه قولا بعدم مغايرة العلم للسمع والبصر ، (شرح المواقف ص ٢٧ وما بعدها ح٦ وص٨٩ ح٨ ، وكذلك شرح المقاصد ص ١٦٩ ح١ ، ص ٧٣ ح ٢) وتبعهما فى هذه النسبة كثيرون (قارن مثلا البياضى : اشارات ص٣٨ ، والسكلنبوى على الجلال ص٩ ، ١٨ ص١١٣ ح٢) .

ومرد هذه النسبة أن الأشعرى قائل بأن الاحساس إنما هو « علم » بالمحسوس ، وليس مجرد إدراك له ، ومعنى هذا القول — لو صحت هذه النسبة — أن ترجع صفتا السمع والبصر إلى العلم ، فيجوز أن يكون العلم صفة واحدة لها متعلقات مختلفة ، بأن تتعلق بالمبصر مثلا فتحصل حالة إدراكية تناسب تعقله ، وتتعلق بالمسموع فتحصل حالة إداركية تناسب تعقله ، وهكذا .

ولعل إمام الحرمين قد قصد أن يشير إلى مخالفة الأشعرى هذه ، دون أن يذكر اسم الأشعرى تصريحا — حين قال فى النص الذى نحن بصدده — (فمن وصف الاله بما ذكرناه من تحقيق الادراك فقد وافق المعنى)، ولعل الفخر الرازى أيضا قد قصد أن يشير إلى مخالفة الأشعرى هذه — دون تصريح باسمه — حين نسب القول السائد فى مدرسة الأشاعرة بمغايرة العلم للسمع والبصر إلى « الجهور منا » (المحصل ص١٧١) ، ولعل الآمدى — هو الآخر — قد قصد أن يشير إلى مخالفة الأشعرى هذه - دون تصريح باسمه — حين قال : إن المقصود بالسمع والبصر هو إدراك معنى زائد على ما علم بالخبر أو بالدليل ، سواء سمى ذلك علما أو إدراكا ، فإن ذلك يرجع إلى محض الاصطلاحات (ص١٢٧ غاية المرام).

ومهما يكن من شىء فإننا لا نجد فيما وصل إلى أيدينا من كتب =

بينهم ، ويجد أيضا أن هذا الإفتراق ليس إلا امتداداً لافتراقهم فى القضية السابقة ، أعنى قضية الاستدلال على ثبوت صفتى السمع والبصر له تعالى.

فأولئك الذين قبلوا مبدء الاستدلال العقلى على صفتى السمع والبصر ، سواء بالارتكاز على صفة الحياة ، أو بالارتكاز على قاعدة الكمال والنقص ، هم أنفسهم الذين يعتمدون على العقل أيضا فى التفرقة بين صفتى السمع والبصر وبين صفة العلم ، فيبحثون فى الشاهد عن تفرقة بين العلم من جهة ، وبين صفتى السمع والبصر من جهة أخرى ، ثم يطبقون هذه التفرقة على الغائب بعدئذ .

وأولئك الذين استندوا فى إثبات الصفتين على دلائل الشرع استندوا أيضا إلى دلائل الشرع فى التفرقة بينهما وبين العلم .

فانظر معى إلى ماصنعه إمام الحرمين فى قضية التفرقة هذه لتجد فيه هذا الامتداد الذى أشرت إليه ، وذلك حين يقول فى نصنا هذا « إن الواحد منا إذا أبصر فإنه يجرى منه تحديق فى جهة المرئى ، وإذا سمع فقد يقرع الهواء صماخيه ، ثم الادراك الحقيقى يقع وراء هذه الاتصالات » ، ثم ينقل هذا المعنى إلى الغائب بعد هنيهة .

= الأشعرى شيئا من هذا الذى ألزمه به صاحبا المواقف والمقاصد ، بل إن كلام الأشعرى فى اللمع يكاد يكون تصريحا بعكس ذلك (ص ٢٤ - ٢٦ اللمع) ، ولو كان الأشعرى قد صرح به لقرره أخلافه تأييداً أو تفنيدا ، ولقرره خصومه من المعتزلة ، وهو مالا نجده لدى القاضى عبد الجبار على وجه الخصوص ، إذن فهو « إلزام » للأشعرى ، كما يشير إليه كلام السعد .

ولعل مما يجدر ذكره ههنا أن ابن الهمام من الماتريدية قد صرح بإرجاع السمع والبصر إلى العلم (ص ٢٠ ، ٣٠ المسايرة) ، وكذلك فعل ابن حزم فى الفصل (١٤٣ - ١٤٤ ح٢) .

وهـذا هو عين ما قرره الغزالى ، بنفس العبارات تقريبا ، حين قال « فمن علم شيئا ولم يره ، ثم رآه ، استفاد مزيد كشف وكمال ، فكيف يقال إن ذلك حاصل للمخلوق وليس بحاصل للخالق »(١) .

وكذلك يفعل الآمدى ، فيقول : إن الإنسان قد يجد من نفسه معنى زائدا عند السمع والبصر على ما كان قد علمه بالدليل أو بالخبر ، وذلك مما لامراء فيه ، فالمعنى بالادراك ليس إلا هـذا المعنى ، سواء سمى ذلك علما أو إدراكا(٢) .

ولقـــد أدرك الأمير المخاطر التى قد تنجم من الاستناد على قياس الغائب على الشاهد فى قضية التفرقة بين السمع والبصر من جهة ، وبين العلم من جهة أخرى فقال — وحق ما قال — « يجب التنبه إلى أن علم البارى تعالى يستحيل عليه الخفاء بجميع الوجوه ، فليس الأمر على مايعهد لنا من أن البصر يفيد بالمشاهدة وضوحا فوق العلم ، بل جميع صفات المولى تعالى تامة كاملة يستحيل عليها ما كان من سمات الحوادث من الخفاء والزيادة والنقص وغير ذلك ، وإن اتحد المتعلق(٣) .

ثم انظر معى بعدئذ إلى ما صنعه الفريق الآخر — الذى يستند فى إثبات صفتى السمع والبصر على الدليل السمعى وحده — لتراه وقد استند إلى هذا الدليل السمعى عينه فى إثبات التفرقة بينهما وبين العلم ، ويأتى الفخر الرازى أيضا فى مقدمة هذا الفريق حين يقول : قال تعالى (إننى معكما أسمع وأرى)

---

(١) الاقتصاد ص ٢٣٥ .

(٢) غاية المرام ص ١٢٧ ، هـذا بالرغم مما طول به الآمدى فى انتقاد قياس الغائب على الشاهد ، ص ٤٤ وما بعدها نفس المصدر ، وقارن ماذكره عبد الجبار فى هذا الصدد ص ١٦٨ - ١٦٩ .

(٣) حاشية الأمير ص ٨٥ .

وقال، (أم يحسبون أنا لا نسمع سرهم ونجواهم بلى) وقال (قد سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها وتشتكى إلى الله والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير) وقال (وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم) ولو كان السميع هو العليم لكان ذلك تكراراً، ثم يعقب على ذلك بأجمل تعقيب: واعلم أن الحاصل عند عقول الخلق من معانى صفاته تعالى خيالات ضعيفة، ورسوم خفية، جلت صفاته عن مناسبة صفات المحدثات(١).

ويقول الأمير متابعا نفس المعنى الذى أشار إليه الرازى «فلابد إذن من تغاير بين هاتين الصفتين وصفة العلم، مع الكمال المطلق، ولكنه ذلك مفوض له سبحانه»(٢).

والقضية الثالثة فى هذا النص هى الشبهات الممكنة الورود على صفتى السمع والبصر.

فلنفاة هاتين الصفتين شبهتان اثنتان، أولاهما أن السمع والبصر لا يتمان إلا بالحواس، وهذا محال فى حقه تعالى، وثانيتهما: أن إثبات السمع والبصر صفتين أزليتين للبارى تعالى يقتضى وجودهما فى الأزل، حيث لا مسموع ولا مبصر، وهذا — كما يقولون — خروج عن المعقول.

فى هذا النص الماثل أمامنا يرد إمام الحرمين على الشبهة الأولى بجواب بسيط عميق معاً، فنحن فى الشاهد ندرك حقائق الأشياء المسموعة والمبصرة والمدركة، وحقيقة السمع والبصر هى هذا «الادراك» فى حد ذاته، وما الجوارح من حواس وأعين وآذان إلا «وسائلنا» لهذا الادراك، وليست

---

(١) شرح أسماء الله الحسنى ص ٢٣٨ — ٢٣٩، وبمثل ذلك تقريبا قال الجلال الدوانى فى حاشيته على العضدية ص ١١٢ وما بعدها ح ٢.
(٢) حاشية الأمير ص ٨٥ أيضا.

هى ذاتها حقيقة الادراك ، وكيف ذلك والادراك «بعدها» وليس معها ؟

فما نثبته لمولانا جل وتعالى هو «حقيقة الادراك» الذى هو أمر «وراء» تلك الاتصالات والملامسات الحسية ، التى يتعالى ربنا جل وعز عن الاتصاف بها وبلوازمها .

فالأمر فى صفتى السمع والبصر — كما يرى إمام الحرمين — كالأمر فى صفة العلم وصفة القدرة ، فكما أنا نثبت له تعالى حقيقة العلم دون وسائله من حدس أو نظر أو استدلال ، ونثبت له تعالى حقيقة القدرة دون وسائلها من الجوارح والأدوات ، فكذلك نثبت له — تعالى — السمع والبصر ، دون وسائلهما من إحساس أو تحديق أو إصاخة .

وهذا الذى قرره إمام الحرمين هو بعينه ما قرره الغزالى حين قال : إن المحققين من أهل الحق قد صرحوا بإثبات الادراكات من السمع والبصر ، بالقدر الذى هو كمال فى الادراك دون الأسباب التى هى مقترنة بها فى العادة من المماسة والملاقاة(١) .

هكذا كان جواب الأشاعرة السديد على هذه الشبهة ، لكن ثمة جوابا

---

(١) الاقتصاد ص ٢٣٦ ، وكذلك فعل الرازى ، بيد أنه قد زاد على ذلك بأن استخلص قانونا كليا فى الصفات ، ومفاده أن كل صفة تثبت للعبد مما يختص بالأجسام فإذا وصف الله تعالى بها فهو محمول على نهايات الأعراض لا على بداياتها ، فالحياء مثلا حالة تحصل للانسان ، ولها مبدء ونهاية ، فبدايتها تغير جسمانى يلحق الانسان خوفا من أن ينسب إلى القبيح فى فعله ، أما نهايتها فهى أن يترك الانسان ذلك الفعل ، فإذا ورد الحياء فى حق الله تعالى فليس المراد منه مبدء الحياة وتقدمته ، بل المراد ترك الفعل الذى هو منتهاه وغايته» (أساس التقديس ص ١٤٧ — ١٤٨) .

آخر أدلى به الأشاعرة أنفسهم ، اضطرهم إلى الخوض فى مباحث طبيعية وفسيولوجية بقدر معارف عصرهم ، وهى مباحث قابلة للجدل والنقاش، فلا تثريب علينا إن نحن أغضينا عنه(١).

أما الشبهة الثانية لنفاة السمع والبصر ، وهى المتعلقة بأزليتهما ، ولا مسموع فى الأزل ولا مبصر ، فيمكن الرد عليها فى ضوء ما أشار إليه هذا النص أيضا من تشابه بين الصفتين وصفة العلم والقدرة ، فكما أن عدم تحقق متعلق العلم فى الأزل — وهو الموجودات الحادثة — لا يستلزم نفى صفة العلم، وعدم تحقق المقدورات الحادثة فى الازل لا يستلزم نفى صفة القدرة ،

---

(١) وهذا الجواب الثانى قائم تارة على أن الادراك فى الشاهد لا يفتقر إلى بنية مخصوصة ، لأنه مرتبط بالجوهر الفرد الواحد، ولا أثر للجواهر المحيطة بمحل الادراك فى الادراك ، وهذا ما قرره إمام الحرمين فى الارشاد ص ١٦٧ ومابعدها، واستقاه منه الآمدى [ص١٢٩ غاية المرام]، وقائم تارة أخرى على إبطال نظريات الشعاع ،والانطباع، والارتسام (ص١٧١ المحصل وص ٥٥ معالم أصول الدين ، وغاية المرام ص ١٣٢) وقائم تارة ثالثة على أن التأثر بالحاسة إنما هو «مقارن» للادراك ، وليس هو نفس الادراك (المواقف ص٩٠ ح ٨ ، والمقاصد ص ٧٣ ح ٢ ، والبياضى اشارات المرام ص ١٣٧)

أما المعتزلة المثبتون لكونه تعالى سميعا بصيرا — وهم البصريون — فقد كان جوابهم متهافتا مهلهلا ، فالسامع والمبصر فى الشاهد إنما يحتاج إلى الآلة لكونه حيا بحياة ، ومن ثم فهو — أى السامع فى الشاهد — سميع بسمع وآلة ، وبصير ببصر وآلة ، أما البارى تعالى فكونه سميعا بصيرا وحيا إنما هو بذاته ، ومن ثم فلا يحتاج إلى آلة ،(الأصول الخمسة ص ١٧٣) وقد تكفل الآمدى بالرد على هذا الرأى بما هو أهله (غاية المرام ص١٣٠) .

فكذلك عدم تحقق المسموعات والمبصرات فى الأزل لا يستلزم نفى صفتى السمع والبصر(١).

هذه المقارنة بين صفتى السمع والبصر وبين صفة العلم فى تعلقهما هو ما درج عليه الأشاعرة، كالغزالى(٢)، والآمدى(٣) وكثير غيرهما(٤).

---

(١) أما المعتزلة فقد فرقوا بين السامع والمبصر، والسميع والبصير، فالسامع والمبصر هو من يسمع ويبصر فى الحال. أما السميع والبصير فهو المختص بحال لكونه عليها يصح أن يسمع المسموع ويبصر المبصر إذا وجدا، ولهذا فإن الله تعالى — كما يقول عبد الجبار — كان فى الأزل سميعا بصيرا، ولكنه لم يكن فى الأزل سامعا ولا مبصرا، لفقد المسموع والمبصر، ولهذا قال الجبائى إن السامع والمبصر متعد، والسميع والبصير غير متعد ص ١٦٧ — ١٦٨ الأصول الخمسة)، ولكن القرآن الكريم قد استعمل (بصيرا) متعدية بالباء فى مواضع عدة، كما استعمل (سميعا) مضافة إلى المفعول (إنك سميع الدعاء).

(٢) الاقتصاد ص ٢٣٣ — ٢٣٤.

(٣) غاية المرام ص ١٢٩.

(٤) قارن: شرح المواقف ص ٩٠ ح ٨، والبياضى: اشارات المرام ص ١٢٧.

٧ — صفة الكلام

مما يجب لله تعالى الاتصاف بالكلام ، وقد تقطعت المرة فى إثبات وجوب وصف الله تعالى بالكلام ، وهو خارج عن القاعدة التى هى مستند هذه العقيدة .

فنقول : كما نعلم بعقولنا أن تردد الخلق على ضروب المقادير من الجائزات ، فكذلك تصرفهم تحت أمر مطاع ونهى متبع ليس من المستحيلات ، وإذا قطع العقل بجواز ذلك كما قطع بجواز جريان الخلائق على اختلاف الأحوال والطرائق ، فكل جائز من صفات الخلق يستند إلى صفة واجبة للخالق ، فيجب من انسلاكهم فى الأوامر والزواجر : اتصاف ربهم بالأمر والنهى ، والوعد والوعيد ، وهو الملك حقا ، ولا يتم وصف الملك دون الاتصاف بالاقتدار على تغيير الخلق قهرا ، وإمكان توجه الأمر والنهى عليهم تعبدا وتكليفا ، فتقرر بذلك وجوب كونه متكلما .

قلما أولى إمام الحرمين — فى النظامية — لمسألة من مسائل العقيدة اهتماما يضارع اهتمامه بصفة الكلام ، ولم يكن إمام الحرمين فى ذلك بدعا من المتكلمين ، أفليس « الكلام » هو عنوان هذا العلم بجملته ، وبكل ما احتوى عليه من أصول ومسائل ؟ أولم تكن صفة الكلام هى أساس محنة الإمام الجليل أحمد بن حنبل ؟

فى هذا النص الماثل أمامنا يتناول إمام الحرمين قضية إثبات صفة الكلام له تعالى ، وهى قضية استحوذت على جانب ليس باليسير من اهتمام المتكلمين ، أو « تقطعت فيها المرة » على حد تعبيره .

يرجع بنا إمام الحرمين إلى ما سبق أن جعله مستند هذه العقيدة ، وهى

أقسام الحكم العقلى الثلاثة : الوجوب والجواز والاستحالة ، تلك التى ما فتىء يقررها منذ بداية النظامية .

فالمخلوقات جائزة فى حكم العقل ، جائزة فى تراوحها بين الوجود والعدم ، وجائزة فى ترددها بين الصفات الممكنة ، وجائزة أيضاً فى ترددها بين الأوقات الممكنة .

ومن ثم فيجوز فى حق الخلائق إذن أن يترددوا ويتراوحوا بين وقوع أوامر تتطلب منهم الطاعة ، أو وقوع نواه تتطلب منهم الاجتناب .

فالعقل إذا خلى ونفسه يحكم بجواز هذا التردد بين الأوامر والنواهى ، كما حكم بجواز التردد بين الوجود والعدم ، أو بين الصفات الممكنة ، أو بين الأوقات المحتملة .

ثم إن الجواز فى جانب المخلوقات يقابله وجوب من الخالق ، فجواز تردد الخلائق بين الأمر والنهى يقابله وجوب اتصاف ربهم بالأمر والنهى والوعد والوعيد .

وكيف لا يتصف الرب بذلك ، وهو الملك المقتدر الذى يتعبد عباده ويكلفهم ، ثم يثيبهم أو يعاقبهم ؟ .

وبهذا يثبت وجوب اتصافه تعالى بالكلام .

وفى الحق أن هذا الاستدلال الذى أدلى به الجوينى على إثبات صفة الكلام ينطوى على قدر من الالتواء والتعقيد ، ويستند إلى أساس ليس لدينا مكين أمين ، فتردد البشر بين الأمر والنهى ليس بالأمر الذى تقتضيه ذواتهم اقتضاءاً لازماً لا محيص عنه ، ونحن — بالقطع واليقين — نجد تفرقة واضحة بين حكمنا على الإنسان بأنه قابل للطول والقصر ، أو السواد والبياض ، وبين حكمنا عليه بأنه قابل لأن يؤمر وينهى .

ولعل إمام الحرمين قد أحس بأن هذا الأساس غير مكين، فصرح بأن ذلك « خارج عن القاعدة التي هي مستند تلك العقيدة ».

ثم إن في هذا الاستدلال قدرا واضحا من التحايل اللفظي، لأن القول بأن البشر قابلون للأمر والنهي إنما هو نتيجة لصدور الأمر والنهي من الله تعالى الآمر الناهي، أي أنه — أعني إمام الحرمين — قد جعل مقدمة الدليل (وهي قبول البشر للأمر والنهي) مسلمة، بينما هي نفسها موطن النزاع[1].

فإذا نحن أغضينا عن هذا الاستدلال وجدنا أن ثمة طريقين آخرين غيره.

أولهما: ذلك الطريق الذي ارتضاه إمام الحرمين نفسه في كتاب « الارشاد »، وهو يقوم على أن الأمة قد أجمعت على تقدسه تعالى عن الآفات والنقائص، وعدم الكلام نقص يستحيل على الله تعالى[2].

ولقد أدرك إمام الحرمين أن هذا الاستدلال سوف يكون محطا للانتقاد بأن الاجماع مآله إلى السمع، والسمع مآله إلى كلام الله تعالى، فلو قلنا إن عدم اتصافه تعالى بصفة الكلام نقص محال عليه تعالى، ثم أثبتنا استحالة النقص عليه تعالى بالكلام المنزل منه لكنا نحاول إثبات صفة الكلام بالكلام نفسه[3].

---

(١) ولذلك فقد وصف الغزالي والآمدي هذا الاستدلال بأنه شطط ومصادرة على المطلوب — الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص ٢٤٠، والآمدي: غاية المرام ص٨٥، ولكنهما تغاضيا عن نسبته إلى إمام الحرمين.

(٢) الارشاد: ص ٧٤.

(٣) المصدر السابق ص ٧٥، وقد صدق حدس الجويني، فقد وجه =

ومن هنا فإن الجوينى يرى أن صدق الرسل عليهم السلام إنمـا هو بإظهار المعجزات الدالة على صدقهم ، ثم بعد أن يثبت صدقهم يخبرون أنه تعالى متكلم بالكلام الثابت لله تعالى جملة ، ثم يخبرون بعدئذ بتفاصيل كلامه جل وتقدس(١) .

ثانيهما : ذلك الطريق الذى ارتضاه الغزالى والآمدى ، وهو أن الكلام كمال ، وضده نقص ، فيجب اتصافه تعالى بالكمال ، وتنزهه عن النقص ، بل إن كونه تعالى إلهامعبودا تحق له الطاعة لا يتم إلا بكونه آمرا ناهيا ، فمن لا أمر له ولا نهى لا يوصف بكونه مطاعاً أو حاكما(٢) .

على أن الأمر — عندنا — بعد ذلك كله سهل المؤونة يسير الخطب ، فلقد أطبق المنتمون إلى الإسلام جميعا على إثبات الكلام لله تعالى ، ولم يصر صائر إلى نفيه كما قال إمام الحرمين بحق(٣) .

إذن فقضية الاستدلال على اتصافه تعالى بالكلام لا تستأهل كل هذه المعركة الحامية الوطيس التى خاضها المتكلمون ، فالمعترف برسول مبلغ

= الغزالى والآمدى نفس الاعتراض ، فالغزالى يصف المستدل بهـــذا الاستدلال بأنه « سام نفسه خطة خسف » ص ٢٤١ الاقتصاد ، والآمدى يصفه بأنه « مشتمل على دور ممتنع ولا حاصل له » ص ٩١ غاية المرام .

(١) الارشاد ص ٧٥ — ٧٦ ، والمحصل للرازى ص ١٧٤ ، المواقف ص ٩١ ج ٨ ، والمقاصد ص ٧٣ ج ٢ .

(٢) الغزالى : الاقتصاد ص ٢٤٣ وما بعدها . والآمدى : غاية المرام ص ٩١ .

(٣) الارشاد ص ٩٩ ، بل إن الفلاسفة أنفسهم قد قالوا بأنه تعالى متكلم ، وكلامه هو ما يفيض من العقل الفعال على الأنبياء — ابن تيمية : موافقة ص ١٥٦ ج ٢ .

لايسعه إلا الاعتراف بالرسالة والتبليغ ، ولا معنى لهذين إلا أن يكون ثمة كلام يحمله الرسول ويبلغه ، وذلك لازم فى حق المعترف بالنبوات والمصدق بالرسالات ، كما يقول الآمدى بحق(١) ، ولدينا من كتاب الله مايقطع دابر التشكك (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته) ، ولو أن المتكلمين قد وقفوا فى مسألة الاستدلال على كلامه تعالى عند حد ورود السمع به لكان خيرا وأحسن تأويلا .

وزعموا أن كلامه مخلوق ، وليس هذا مذهب القوم ، بل حقيقة معتقدهم أن الكلام فعل من أفعال الله كخلقه الجواهر وأعراضها ، فلا يرجع إلى حقيقته ووجوده حكم من الكلام ، فحصول أصلهم أنه ليس لله كلام ، وليس قائلا آمرا ناهيا ، وإنما يخلق أصواتا فى جسم من الأجسام دالة على إرادته .

وليس يخفى على ذى بصيرة أن آيات القرآن نصوص فى اتصاف الرب بالقول فى قوله (قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم) وقال (قلنا يانار كونى بردا وسلاما) وقال (وقال ربكم ادعونى استجب لكم) .

ومن لزم الانصاف ، وجانب الاعتساف تبين أن هذه الصيغ مصرحة باتصاف البارى بقوله ، ومن أحدث أصواتا فى جسم دالة على غرض له لا يقال له : قال كذا و كذا .

ومما يوضح الحق فى ذلك أن من أصل هؤلاء أنه لامعنى لكون المتكلم متكلما إلا أنه فاعل للكلام ، وسياق ذلك يقتضى أن من لم يعلم كون المتكلم فاعلا للكلام لايعلمه متكلما ، ونحن على اضطرار أن نعلم كون

---

(١) الآمدى : غاية المرام : صـ ٩١ ، وصـ ١٠٤ أيضا .

مانراه يتـكلم متـكلما قبل أن يخطر ببالنا كونه فاعلا ، ولو لم يكن لـكونه متـكلما معنى إلا أنه فاعل للكلام لما علمه متـكلما من لم يعلمه فاعلا ، وليس الأمر كذلك ، فإن سبيل معرفة المتـكلم متـكلما كسبيل معرفة المتحرك متحركا ، ومن رأى جسما متحركا اعتقده متحركا ، ولم يتوقف عنده على النظر أنه فاعل لتحركه ، كذلك من سمع رجلا يتـكلم اعتقده متكلما ، ثم نظر فى كونه فاعلا للكلام أو غير فاعل .

يتناول إمام الحرمين فى هذا النص موقف المعتزلة من صفة الكلام .

لقد حكينا منذ برهة إطباق المنتمين إلى الإسلام على إثبات صفة الكلام ، لـكن المسالك قد اختلفت بهؤلاء المثبتين بعد ذلك اختلافا كبيرا ، ذلك أن ثمة زاويتين يمكن النظر من خلالهما إلى القضية :

فكلام الله تعالى صفة له ، وما كان صفة للقديم فهو قديم ، وينتج من هذا أن كلامه تعالى قديم .

وكلام الله تعالى مؤلف من كلمات وحروف متعاقبة مترتبة ، يعدم بعضها عند النطق بالبعض ، وما كان شأنه هكذا فهو حادث ، وينتج من هذا أن كلامه تعالى حادث .

ومن هاتين الزاويتين تفرق المثبتون للكلام طرائق قددا .

أما المعتزلة فقد نظروا من خلال الزاوية الثانية ، فالقرآن الكريم — أى كلامه تعالى — مؤلف من كلمات وحروف متعاقبة ، ومن ثم فهو حادث ، وما شأنه هكذا لا يكون صفة لله تعالى القديم ، وإنما هو « فعل » من أفعاله ، وليس « صفة » من صفاته .

فى مقابل هؤلاء المعتزلة قال فريق من الحشوية وبعض من المنتمين إلى

الامام أحمد إن هذه الحروف والكلمات — مع كونها مترتبة متعاقبة، يعدم بعضها عند النطق بالبعض — فهي صفة قديمة قائمة بذاته تعالى القديمة.

وفي مقابل المعتزلة أيضا، وقف الكرامية يأخذون بطرف من هذا وطرف من ذاك، فيعترفون بأن المنتظم من الحروف والكلمات المسموعة حادث، ولكنه — برغم هذا — صفة قائمة بذاته تعالى(١).

وفي مقابل هؤلاء وهؤلاء جميعا وقف أهل السنة — من الأشاعرة والماتريدية — فعندهم أن كلامه تعالى — بالحقيقة — ليس هو الأصوات والحروف الحادثة، بل كلامه تعالى — صفة أزلية قديمة قائمة بذاته تعالى منافية للسكوت والآفة(٢).

---

(١) فرق الكرامية بين الكلام والقول، فالكلام قديم، وهو قدرته تعالى على التكلم، والقول حادث، وليس محدثا (الارشاد ص ١٠١)، وهو مع حدوثه يتصف به البارى تعالى، جريا على قاعدتهم في جواز حلول الحوادث بذاته تعالى، ومن ثم فيقوم قول (كن) بذاته تعالى، ويعلق السعد على ذلك بأن الكرامية قد رأوا أن بعض الشر أهون من بعض، وأن مخالفة الضرورة أشنع من مخالفة الدليل، فاعترفوا بحدوث النظم المترتب المتعاقب، مخالفين للحشوية الذين جحدوا الضرورة فقالوا بقدمه، ولكنهم خالفوا الدليل، فجعلوه قائما بذاته تعالى (ص ٧٤ حـ ٢ المقاصد)، ثم قارن الشامل ص ٥٢٩ ومابعدها، والآمدى (ص ٨٠ ومابعدها غاية المرام) وقارن رسالة الفرقان لابن تيمية ففيها تلخيص جيد دقيق لمذهب الكرامية.

(٢) المواقف ص ٩١ حـ ٨. والمقاصد ص ٧٤ حـ ٢، والعقائد النسفية ص ١٢٢ ومابعدها حـ ١، والجلال على العقائد ص ٢٣٠ حـ ٢.

فإذا أردنا الاقتراب من مذهب المعتزلة الذى يختصه إمام الحرمين بهذا النص فعلينا أن نستعيد فى أذهاننا تلك الحساسية المفرطة التى تناول بها المعتزلة قضية القدم، فكلام الله تعالى لا ينبغى له أن يكون قديما، وإلا لوجب أن يكون « مثلا » لله تعالى فى القدم، ولا مثل لله تعالى(١).

فماذا يكون القرآن الكريم إذن — عندهم — وهو كلام الله تعالى ووحيه ؟

يفرق المعتزلة ههنا بين أمرين : « الاتصاف » بالكلام، و « فعل » الكلام، أو خلقه وإيجاده .

فالمتكلم عندهم — شاهدا وغائبا — ليس من اتصف بالكلام، بل من فعل الكلام أو أوجده، وفى ضوء هذه التفرقة الإعتزالية فلا يكون المعنى المقصود من أن القرآن الكريم كلام الله تعالى أنه سبحانه قد اتصف بصفة معينة قامت به جل وتعالى، بل يكون المعنى أنه تعالى أوجد الكلام أو «خلقه» على لسان جبريل عليه السلام أو على لسان النبى ﷺ، ولا يترتب على ذلك بطبيعة الحال أنه قد قامت به — تعالى — صفة اتصف بها أزلا .

والحق أننا لو تأملنا الأدلة التى أدلى بها المعتزلة على صحة دعواهم لوجدناها — ما خلا الدليل المتقدم القائم على توهم مثلية القرآن لله تعالى فى القدم — مجرد حجاج لفظى يدعمون به منطلقهم الأساسى فى انفراده تعالى وحده بالقدم .

فمن أدلة القاضى عبد الجبار مثلا : أن أهل اللغة يضيفون كلام المصروع إلى الجنى، فيقولون إن الجنى يتكلم بلسان المصروع، والجنى لم يتكلم

(١) القاضى عبد الجبار : الأصول الخمسة ص٥٤٩ .

بالحقيقة ، بل أوجد الكلام على لسان المصروع(١) .

ومن أدلته أيضا أنه تعالى كما يكون منعما بنعمة يخلقها فى غيره ، ورازقا برزق يوجـــده فى غيره ، فكذلك يكون متكلما بكلام يخلقه فى غيره(٢) .

هذه بعض أدلة القاضى عبد الجبار على نظرية المعتزلة فى « فعل » الكلام ، أو « خلقه » .

فالكلام فى مذهب المعتزلة إذن «فعل» من أفعاله تعالى كخلقه الجواهر وأعراضها — على حد تعبير الجوينى — والبارى تعالى — فى هذا المذهب — ليس متصفاً بصفة الكلام بالحقيقة ، وليس آمرا ولا ناهيا بالحقيقة ، بل حقيقة هذا المذهب ومآله هو تعطيل صفة الكلام تعطيلا تاما .

هذا التعطيل الذى يشير إليه إمام الحرمين هو ما سبق أن فطن عليه إليه الامام أحمد فى رده على الجهمية ، وما سبق أن فطن إليه الأشعرى تبعا للامام أحمد(٣) .

فانظر معى كيف واجه إمام الحرمين هذا التعطيل الاعتزالى لصفة الكلام .

---

(١) المصدر السابق : ص ٥٣٥ .

(٢) نفس المصدر ص ٥٤١ ، ومرجع هذا الدليل إلى أن الكلام عند المعتزلة صفة « فعل » لا صفة « ذات » ، كما هو بين .

(٣) قارن ابن تيمية : موافقة ص١٥٦ ح٢ بهامش منهاج السنة ، وقارن أيضا الإبانة للأشعرى ص٥٤ .

إن القرآن الكريم يثبت صراحة — وبما لا يدع مجالا للتأول — أن الله تعالى متصف بالكلام، وليس فاعلا له، (قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم) (قلنا يانار كونى برداً وسلاماً) (وقال ربكم ادعونى أستجب لكم).

فكيف يدعى المعتزلة بعدئذ أن قوله تعالى هو مجرد إحداثه لأصوات فى جسم، أو إيجادها فيه ؟.

وفى ضوء سطوع الدلالة ونصاعتها فى تلك الآيات تنمحى تلك المتمسكات الواهية فى فعل الجنى بالمصروع، إذا كيف يقف هذا المثال الفردى النادر الوقوع فى مواجهة تلك الدلالة الساطعة الناصعة ؟

ثم إن قول المعتزلة إن المتكلم هو من «فعل» الكلام يستلزم أن من لم يعلم كون المتكلم «فاعلا» لكلامه، لم يعلم كونه متكلما.

وهذا فى الحقيقة قلب للاتساق المنطقى فى ترتيب درجات العلم، فنحن نعلم أن المتكام متكلم، قبل أن يخطر ببالنا أنه «فعل» الكلام أو لم يفعل، بل حتى ولو لم يخطر ببالنا أنه فعل الكلام.

ولو أننا رجعنا إلى البداهة الفطرية لوجدنا فيها دليل صدق على ماقاله إمام الحرمين، فنحن نجد تفرقة حقيقية بين كلام الإنسان وبين طرقه على الباب مثلا، فكلام الإنسان متغلغل فى صميم ذاته، أما طرقه على الباب فهو «فعله» الخارج عنه، ولذلك فإنه يصح لنا أن نسأل : من «فعل» الطرق، ولا يصح لنا أن نقول : من «فعل» الكلام، بل الصحيح أن نقول: من تكلم، والتسوية بين الأمرين مصادمة لبداهة الفطرة.

وإذا تقرر أن الكلام صفة للمتكلم، وليس المراد به كونه فاعلا، فما كان صفة لله تعالى لم تخل من أن تكون حادثة أو قديمة، فإن كانت

قديمة فهو الحق الذى انتحله أهل الحق ، وإن كانت حادثة لم تخل إما أن تقوم بالله تعالى ، فيؤدى إلى القول بأنه محل للحوادث ، وما قبل الحادث حادث ، كالأجسام ، وإما أن تقوم بجسم ، وهو مذهب المخالف ، وكل صفة قامت بجسم رجع الكلام منها إلى ذلك الجسم ، كالحركة والسكون وما عداهما من الأعراض ، ولو كان الرب تعالى بخلق كلام فى جسم متكلما ، لكان بخلق الصوت فيه مصوتاً .

إذا بطل مذهب المعتزلة فى أن الكلام « فعل »، فلم يبق إلا أن يكون الكلام صفة .

وحينئذ فهذه الصفة قديمة ، مادامت صفة للبارىء القديم ، ويستحيل آنئذ أن تكون صفة حادثة .

ذلك أنها لو كانت حادثة فنحن بين أحد احتمالين، كلاهما أكثر بطلانا من الآخر .

فأول الاحتمالين أن تكون هذه الصفة الحادثة قائمة بذات البارى تعالى — وهذا مذهب الكرامية — والبطلان فى هذا الاحتمال واضح ، لأن ماقبل الحوادث واتصف بها فهو حادث مثلها ، والبارى تعالى قديم بذاته .

وثانى الاحتمالين : أن تكون هذه الصفة الحادثة قائمة بغيره تعالى ، والبطلان ههنا أظهر وأوضح ، لأن صفة الشيء تقوم به ، ولا تقوم بغيره .

لكن ماهو الكلام الذى يتصف به البارى تعالى أزلا ؟

يرى جمهور الأشاعرة أن ثمة أمراً وراء الحروف والكلمات المنتظمة

المتعاقبة هو المعنى القائم بالنفس ، وهو الذى تعبر عنه تلك الكلمات والألفاظ والعبارات ، بل قد تختلف العبارات ، والمعنى النفسى واحد لا يختلف .

يقول إمام الحرمين فى الإرشاد: إن الكلام هو القول القائم بالنفس الذى تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه من الإشارات[1] .

---

(١) الإرشاد ص ١٠٤ ، ومن الجدير بالذكر أن الكلام يتنوع باعتبار دلالته إلى ستة أنواع اعتبارية ، فهو باعتبار دلالته على طلب الفعل : أمر ، وعلى طلب الترك : نهى ، وعلى وقوع ثواب مستقبل : وعد ، وعلى وقوع عقاب مستقبل : وعيد ، وباعتبار دلالته على معنى مطابق للواقع : خبر ، وعلى طلب العلم باعتبار حال المخلوقات : استفهام (الدسوقى : ص ١١٢ ، والبياضى إشارات المرام ص ١٧٨) .

لكن الرازى يجعل حقيقة الكلام أمراً واحداً هو الخبر ، ويرجع جميع الأنواع إليه (ص ١٨٥ المحصل) أما صاحب المواقف فقد جعلها خمسة أنواع هى الأمر والنهى والاستفهام والخبر والنداء (ص ٩٩ جـ ٨) .

ثم إن للكلام - باعتباره خبراً أو استفهاماً أو وعداً أو وعيداً - تعلقاً تنجيزياً قديماً ، هو دلالته الأزلية على هذه الأنواع ، وللكلام باعتباره أمراً ونهياً تعلقان : تعلق صلوحى قديم ، وهو صلاحيته أزلا لطلب الفعل والترك ممن سيوجد ، وتعلق تنجيزى حادث عند وجود المأمور والمنهى .

ثم إن الكلام يتعلق بما يتعلق به العلم ، وهو الواجبات والجائزات والمستحيلات ، فمن الواجبات (إننى أنا الله لا إله إلا أنا) ومن المستحيلات (لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة) ومن الجائزات (والله خلقكم وما تعملون) .

=

ويقول الباقلانى موضحاً هذا المعنى النفسى : إن الكلام الحقيقى هو المعنى الموجود فى النفس ، لكن تجعل له دلالات وأمارات تدل عليه ، فقد تكون الدلالة على ذلك المعنى القائم بالنفس دلالة باللسان ، وقد بين الله تعالى ذلك بقوله (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم) فأرسل الله تعالى موسى عليه السلام إلى بنى اسرائيل بلسان عبرانى ، فأفهم كلام الله القديم القائم بالنفس بالعبرانية ، كما أفهم عيسى الكلام القديم بلسان سريانى ، كما أفهم رسولنا ﷺ كلام الله بلسان العرب .

وقد تكون الدلالة على ذلك المعنى القائم بالنفس بالخط المكتوب، الذى يقوم مقام النطق باللسان (هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق) فحروف الإنجيل غير حروف التوراة ، غير حروف القرآن الكريم .

بل قد تكون الدلالة على ذلك المعنى القائم بالنفس بالرموز والإشارات (قال آيتك ألا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزاً) ، أى لا تفهم الكلام القائم بنفسك باللسان ، وإنما أفهمه بالرمز والإشارة. ففعل كما أمره الله تعالى (فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشيا) فأفهم أمر الله تعالى بالإشارة دون النطق اللسانى ،بل إن الأخرس إنما يفهمنا الكلام القائم بنفسه ، ونفهمه الكلام القائم بنفسنا بالإشارة دون النطق باللسان .

فالكلام الحقيقى إذن — كما يتابع الباقلانى — هو المعنى القائم بالنفس دون غيره ، وإنما الغير دليل عليه بحكم التواضع والإصطلاح ، فيسمى هذا الغير كلاما — إذن — لكونه دليلا على الكلام النفسى، لا أنه هو الكلام

= لكن الكلام والعلم - وإن تساويا فى التعلق - إلا أن تعلق العلم تعلق انكشاف ، وتعلق الكلام تعلق دلالة (الدسوقى ص ١١٢ ومابعدها ، والأمير ص ٨٤) .

النفسى ، ومع ذلك فهذا الكلام النفسى موجود عند وجود الحروف والأصوات(١) .

يقول الله تعالى مخبراً عن الكفار (ويقولون فى أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول) وفى ذلك دلالة على أن القول قائم بالنفس ، وإن لم يتفوه به اللسان ، ويقول سبحانه (والله يعلم ما فى أنفسكم فاحذروه) ويقول (إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان)ففى هذه الآيات ما يدل على أن حقيقة الكلام هو المعنى القائم بالنفس ، وله الحكم فى الصدق والكذب ، وما الكلمات إلا دلالات على الكلام الحقيقى .

ويقول عليه الصلاة والسلام (الندم توبة) فالعاصى إذا انتوى بقلبه الندم فهو توبة ، والإستغفار اللسانى دلالة وأمارة ، ويقول ﷺ حاكيا عن ربه (إذا ذكرنى عبدى فى نفسه ذكرته فى نفسى) فأثبت الذكر للنفس دون اللسان .

ويقول عمر بن الخطاب رضى الله عنه (زورت فى نفسى كلاما فأتى أبو بكر فزاد عليه) .

ويقول الأخطل :

لا تعجبنك من أثير خطبة
حتى يكون مع الكلام أصيلا
إن الكلام لفى الفؤاد وإنما
جعل اللسان على الفؤاد دليلا(٢)

---

(١) الباقلانى : الإنصاف ص ١٠٦ — ١٠٨ .

(٢) المصدر السابق ص ١٠٩ — ١١٠ ، ولا تكاد تجد واحداً من الأشاعرة إلا ويستدل ببيتى الأخطل هذين ، ويقول ابن أبى العز فى =

فى ضوء هذا التقرير المسهب الذى صور به الباقلانى مذهب أهل السنة نفهم هذا النص التالى :

= سياق هجومه على المعنى النفسى عند الأشاعرة «يقال إن البيت موضوع، ويقال إن أصله (إن البيان لفى الفؤاد) ثم إن الأخطل شاعر نصرانى، والنصارى قد ضلوا فى معنى الكلام، فزعموا أن عيسى عليه السلام «كلمة» الله، واتحد فيه اللاهوت بالناسوت، وهـــذا القول — يعنى قول الأشاعرة — له شبه قوى بقول النصارى القائلين باللاهوت والناسوت، فإفهام المعنى القديم بالنظم الحادث يشبه امتزاج اللاهوت بالناسوت»، ثم يعقب على ذلك قائلا «فانظر إلى هذا الشبه ما أعجبه» ! ! (ص ١٩٨ — ١٩٩ شرح الطحاوية) ، وأقول : لو تم ما ذكره شارح الطحاوية لكان بروز علم الله القديم الأزلى فيما لا يزال امتزاجا للاهوت بالناسوت، ولكان تحقق القدرة القديمة فى المقدورات الحادثة امتزاجاً للاهوت فى الناسوت . . فتأمل .

ثم إنك لو قارنت موقف ابن أبى العز هذا بموقف مشابه للباقلانى اتخذه من الرأى — الذى سيقول به ابن أبى العز نفسه فيما بعد — لعجبت مما تفعله حميا الخصومة بالرجال، فلقد رمى الباقلانى هذا الرأى أيضاً بالإقتراب من تدرع اللاهوت بالناسوت [ص ١٤٠ الإنصاف]، وكما كان ابن أبى العز فى اتهامه فكذلك كان الباقلانى أيضاً، فكلا الرأيين بعيد عن اتهام كلا الرجلين، والله يقول الحق وهو يهدى السبيل .

فصـــل

ثم من معتقد أهـــل الحق أن كلام الله تعالى ليس حروفاً منتظمة ولا أصواتا مقطعة وإنما هو صفة قائمة بذاته تعالى يدل عليها قراءة القرآن، كما يدل قول القائل (الله) على الوجود الأزلى ، وتعبيره المعين أصوات ، والمفهوم منه الرب تعالى .

فإن قيل : إذا قضيتم بأن كلام الله تعـالى أزلى ، لزمكم أن تصفوه أزليا بكونه آمراً ناهياً قبل وجود المخاطبين ، وثبوت الأمر قبل وجود المأمورين محال . .

قلنا ما لبس به المخالف يدرأه ضرب مثـــل ، وهو أن من يعزم على مفاوضة صاحب له بعد شهر ، فالمعانى التى سيوردها عند جزيان الحديث يجدها بأعيانها قائمة فى نفسه ، ثم إذا حان الوقت أداها وأنهاها إليه .

والعالم بأنه سيكلم فلانا لا يخلو نفسه عن وجود معنى ذلك الكلام على تقدير وجوده ، ثم العبارات حين المفاوضة تبلغ تلك المعانى .

والله تعالى فى أزله كان عالما بأنه يتعبد عباده إذا وجدوا ، وهو العالم المقدس عن أن يسهو ويهفو ، فلا يخلو وجوده الأزلى عن معنى ما سيصل إلى العباد إذا وجدوا .

فسبيل ذلك الكلام القائم بنفسه كسبيل قدرته القديمة التى لم تزل ، وإن كان يستحيل وجود مقدوراتها أزلا ، فإن المقدور حادث مستفتح ، ولكنه كان منعوتا أزلا بصفة صالحة لتعلق القدرة بالمقدورات فيما لا يزال .

يعتقد الأشاعرة والماتريدية أن الكلام ذا الحروف المنتظمة والأصوات المتقطعة والمفتقر إلى مخارج وألسنة ولهوات ، والمنعدم بعضه عن وجود البعض لا يمكن أن يكون هو هو بعينه الصفة القديمة القائمة بذات القديم جل وتعالى ، فالقول بقدم الحروف المنطوقة من الناطقين مكابرة للحس كما يقول ابن الهمام بحق(١) .

فمن المعلوم ضرورة أن الحروف والأصوات ، لم تكن قبل قراءة القارىء وكتابة الكاتب ، ثم هى تقع تحت الإحصاء والعد والحصر ، ثم هى تعدم بعد أن توجد ، فالباء من (بسم) قد حصلت وثبتت قبل السين ، ثم انعدمت مع السين ، ثم هذه انعدمت مع الميم ، وما تقدم بعضه على بعض وانعدم بعضه عند وجود البعض فهو صفة الخلق لا صفة الحق .

وحين قال الله تعالى (قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مدداً) وحين قال سبحانه (ولو أن ما فى الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله) فقد أثبت بذلك أن كلامه لا يدخل تحت الحد والإحصاء والحصر والعد ، لكن حروف الخلق متناهية معدودة محصورة(٢) .

إذن فالنظم القرآنى الشريف دال على صفة الكلام القديمة ، وقد شبه إمام الحرمين ذلك بأنه كقول القائل (الله) الذى هو دال على الموجود الأزلى المقدس ، والمفهوم منه هو الرب تبارك وتعالى .

فالحروف — كما يقول الغزالى — حادثة ، وهى دلالات على الكلام ، والدليل غير المدلول ، ولا يتصف بصفة المدلول ، وذلك كما أن العالم حادث ،

---

(١) ابن الهمام : المسايرة ص ٣٥ .

(٢) الباقلانى : الإنصاف ص ٩٩ — ١٠٣ .

وهو دال على صانعه القديم ، فمن أين يبعد أن تدل حروف حادثة على صفة قديمة(١) ؟

نفس التفرقة بين الكلام النفسى القديم الذى هو صفة الله تعالى القديمة، وبين الكلام اللفظى الدال عليه نجدها سائدة فى دوائر المدرسة الماتريدية، فكلام الله تعالى — كما يقول أبو المعين النسفى — صفته ، وجميع صفاته قديم غير محدث ، بلاحرف ولاصوت ولا مقاطع ولا مبادىء(٢) .

ويقول البياضى أيضاً : إننا نتكلم فى كلامنا الحسى بالآلات من المخارج المعهودة والعضلات المحدودة ، والحروف المترتبة فى الوجود ، والألفاظ المتعاقبة ، والله تعالى متكلم بماذكره فى الأزل بلا آلة ولا حرف لتنزهه عن الصوت ، فلو تألف كلامه من الحروف لزم الحدوث(٣) .

هذه التفرقة بين الكلام النفسى القديم ، والنظم الشريف الدال عليه هى تفرقة انفرد بها أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية(٤) ، وخالفهم فيها سائر الفرق .

---

(١) الغزالى : الاقتصاد ص ٢٥١ .

(٢) أبو المعين النسفى : بحر الكلام ص ٢٩ .

(٣) البياضى : إشارات المرام ص ١٦٧ و ١٣٩ .

(٤) ويروى أن أبا حنيفة وتلميذه أبا يوسف قد تناظرا ستة أشهر فى مسألة القرآن ، ثم اتفق رأيهما على أن من قال بخلق القرآن فهو كافر ، ويقرر السعد أن المناظرة بينهما إنما كانت حول ثبوت الكلام النفسى ونفيه ، حتى إذا ما اتفقا على ثبوته اتفقا بعدئذ على أن من قال بخلقه فهو كافر (شرح المقاصد ص ٧٤ جـ ٢) ، بينما يقول البياضى : لعل امتداد =

. . . .

= المناظرة بينهما ليتضح كون القول بخلقه إنكاراً لما هو من الضروريات الدينية [ص١٧٦ إشارات المرام] .

على أن الأشاعرة والماتريدية - بعد اتفاقهم على تلك التفرقة الشهيرة - قد اختلفوا فى أمر واحد حول الكلام النفسى ، فهل يجوز سماعه أو لا يجوز ؟ ومن ثم فما الذى سمعه موسى الكليم عليه السلام ؟

يرى الأشعرى أن موسى عليه السلام قد سمع الكلام القديم نفسه بلا حرف ولا صوت ، فالكلام النفسى عند الأشعرى يمكن سماعه مع أنه ليس بحرف ولا صوت ، وذلك قياساً على جواز رؤية ما ليس بجسم ، فالأشعرى يرى أن المصحح للرؤية هو مجرد الوجود ، وليس الوجود الجسمى ، ومن ثم فالكلام النفسى — مع كونه ليس بصوت — فيمكن أن يكون مسموعاً ، وهو ماحدث لموسى عليه السلام (المسايرة ص ٣٣ ، وبحر الكلام ص ٣٣) .

ولقد وضع الغزالى رأى الأشعرى هذا فى صيغة متماسكة متسقة فقال (كيف سمع موسى كلامه تعالى ؟ أسمع حرفاً وصوتاً . . . إن قلتم ذلك فإذن لم يسمع كلام الله ، فإن كلامه تعالى ليس بحرف ولا صوت ، وإن لم يسمع حرفاً وصوتاً فكيف يسمع ماليس بحرف وصوت ؟) ثم أجاب الغزالى قائلا (بل سمع كلام الله القديم بلا حرف ولا صوت ، ومن سأل عن ذلك بكلمة (كيف) فلا يمكن الجواب عنه إلا بوجهين ، أحدهما أن نسمعه كلامه القديم ، وهو متعذر ، لأن ذلك من خصائص الكليم عليه السلام ، أو نشبه له ذلك بشىء من مسموعاته ، وذلك متعذر أيضا ، فليس فى مسموعاته شاهداً ما يشبه كلام الله تعالى (الاقتصاد ص ٢٥١—٢٥٣)،=

فالمعتزلة ينكرون الكلام النفسى القديم ، لأنهم لايقولون إلا بالكلام اللفظى الحادث ، الذى « فعله » الله تعالى وأوجده ، أو « خلقه » ولم يتصف به .

والكرامية والحشوية ينكرون أيضاً الكلام النفسى القديم ، أما الأولون فيقولون بأن الكلام ليس سوى اللفظى الحادث، وبرغم ذلك فالبارى متصف به ، لأنهم يجوزون حلول الحوادث فى ذاته تعالى ، أما الآخرون فيقولون بأن الكلام ليس سوى اللفظى، وهو مع ذلك قديم بالرغم من تعاقب حروفه وتواليها، وحدوث بعضها عند عدم البعض الآخر، والبارى تعالى متصف به أزلا .

وأيا ما كان الأمر فإن إمام الحرمين يورد فى هذا النص الذى نحن بصدده واحداً من أهم اعتراضات المعتزلة على قدم الكلام النفسى ، فلو كان الكلام قديما ، ومنه أمر ونهى ، لكان الأمر والنهى قديمين أيضاً ، فكيف يصح

= بل إن كثيراً من الماتريدية قد أخذوا برأى الأشاعرة هذا، كما نقل أبو المعين (بحر الكلام ص٣٣) .

أما جمهرة الماتريدية فقد أنكروا أن يكون موسى عليه السلام قد سمع كلام الله القديم ، بل سمع صوتا دالا عليه تولى الله خلقه من غير كسب لأحد من خلقه ، وخص بذلك لأنه بغير واسطة الكتاب والملك (بحر الكلام ص ٣٤ ، والبياضى ص ١٨٣ ، والمقاصد ص ٧٧ ج ٢) وينقل صاحب المقاصد أن الأستاذ أبا اسحاق الاسفراييني قد وافق الماتريدية على هذا الرأى ، وليس ببعيد على المتأمل إدراك ما فى رأى الماتريدية هذا من قرب إلى مذهب ابن رشد — قارن مناهج الأدلة ص ١٦٣ .

أمر ونهى قبل وجود المخاطبين بهما ؟ وما حصول الأمر والنهى ، والمأمور والمنهى لما يوجدا ، إلا نوع من العبث المحال عليه تعالى(١) .

ويجيب إمام الحرمين بأن الكلام كالقدرة ، فقدرته تعالى قديمة ، ومع ذلك فمقدوراتها حادثة ، ويستحيل وجود تلك المقدورات فى القدم مقارنة لقدم الصفة ، ومن ثم فالبارى تعالى منعوت أزلا بصفة القدرة الصالحة للتعلق بالمقدورات فيما لا يزال(٢) .

ويضرب إمام الحرمين على ذلك مثالا من الشاهد ، فأحدنا يعزم على مفاوضة صاحبه بعد شهر مثلا ، ثم يستحضر المعانى التى سيطرحها إبان النقاش ، ويجد تلك المعانى قائمة فى نفسه ، حتى إذا جاء الأجل المضروب أدى تلك المعانى فى كسوة الألفاظ ، بل إنه لا يخلو من وجود ذلك الكلام فى عباراته الملائمة ، ثم يؤديها حين المفاوضة(٣) .

وبالقياس على ذلك المثال فالرب تعالى كان عالما فى الأزل بأنه سوف يكلف عباده حين يخلقهم ، وهذا العلم الإلهى يستحيل عليه السهو أو الغفلة ،

---

(١) ولعل إمام الحرمين قد كان يعتبر هذا الاعتراض أهم اعتراضات المعتزلة المتعددة على الكلام النفسى ، فيورده ويورد جوابه على نحو أكثر تفصيلا فى الإرشاد ص ١١٩ — ١٢١ .

(٢) ولقد أجاب الفخر الرازى عن هذا الاعتراض عينه ، ولكنه جعل الكلام كالعلم (أصول الدين ص ٦٢ — ٦٣ ، والمحصل ص ١٨٤) ، وكذلك فعل الآمدى ، ولكنه جعل الكلام كالعلم والإرادة ، وقرر « أن من فهم كلام النفس ورفع عن وهمه الأزمان المتعاقبة والأحوال المختلفة وجد الأمر على ماذكرناه » ، ص ١٠٥ — ١٠٦ غاية المرام .

(٣) قارن العقائد النسفية ص ١٢٣ ج ١ .

فحينئذ لا يخلو سبحانه وتعالى فى وجوده الأزلى عن تلك المعانى المتضمنة للأمر والنهى، والتى سيكلف بها عباده حين يخلقون(١) .

(١) ولعل هذا الذى جرى عليه إمام الحرمين ههنا يتسق مع ماذهب إليه الأشعرى من أن كلامه تعالى واحد فى الأزل، ولكنه ينقسم بحسب التعلق أزلا إلى أمر ونهى وغيرهما، وذلك خلافا لما ذهب إليه ابن كلاب من أن الكلام واحد فى الأزل، ولكنه انقسم فيما لا يزال بحسب التعلق، وليس فى الأزل، ولو كان إمام الحرمين قد جرى على مذهب ابن كلاب لما كان مطالباً بالرد على هذا الاعتراض الاعتزالى الذى نحن بصدده كما هو واضح، ولقد فطن إمام الحرمين — وكذلك الآمدى — إلى أن مقالة ابن كلاب « وإن درأت تشغيبا فهى غير مرضية »، ثم يتابع الجوينى قائلا « والصحيح ما ارتضاه شيخنا — أى الأشعرى — من أن الكلام الأزلى « لم يزل » متصفاً بكونه أمراً ونهياً وخبراً ، والمعدوم على أصله ، مأمور بالأمر الأزلى على تقدير الوجود ، والأمر القديم فى نفسه على صفة الاقتضاء ممن سيكونون إذا كانوا ، والذى استنكروه من استحالة كون المعدوم مأموراً لاتحصيل له » — الإرشاد ص ١٢٠ ، وقارن: الآمدى غاية المرام ص١٠٤ ، والمحصل ص١٨٤ ، ومقالات الإسلاميين ص٢٥٧ — ٢٥٨ ج ٢ ، والمواقف ص ٩٩ — ١٠٠ ج ٨ ، والعقائد النسفية ص ١٢٣ ج ١ ، ولست أدرى كيف فات هذا على الفاضل الكلنبوى — مع دقة نظره — فقال (إن ذلك الاعتراض لا يتجه على الأشاعرة) ص ٢٢٣ ج ٢ حاشيته على الجلال على العقائد العضدية ؟ .

فصل

يجب إطلاق القول بأن كلام الله تعالى مسموع ، وليس المراد بذلك تعلق الادراك بالكلام الأزلى القائم بالبارى تعالى ، ولكن المدرك صوت القارى، والمفهوم عند قراءته كلام الله تعالى ، ولا بعد فى تسمية المفهوم عند مسموع مسموعاً .

وهذا بمثابة مالو بلغ مبلغ رسالة ملك فيحسن ممن بلغته الرسالة أن يقول : سمعت كلام الملك ورسالاته ، وكلام الملك حديث نفسه أو أصواته ، ومن بلغ الرسالة لم ينقل صوت مرسله ولا حديث نفسه .

ومن زعم أنه سمع كلام الله تعالى من غير واسطة فلا فرق بينه وبين موسى الذى خصصه الله تعالى من بين عالمى زمانه بتكليمه ، واصطفاه بإسماعه عزيز كلامه .

يضعنا هذا النص وجها لوجه أمام الجانب الشائك من قضية الكلام .

ولكى نكون على بصيرة من الأمر ينبغى أن نفرق أولا بين أمرين ، بين التلاوة من جهة ، والمتلو من جهة أخرى ، أو بين القراءة من جهة ، والمقروء من جهة أخرى ، أو بين الكتابة من جهة ، والمكتوب من جهة أخرى .

وأحسب أن التفرقة بين هذه الأمور من الوضوح والجلاء بحيث لا تحتاج إلى كبير جهد ، فالكتاب والسنة ودلائل العقل قد تضافرت على بيانها .

فحين يقول الله تعالى (لا تحرك به لسانك لتعجل به) يصبح من الواضح أن تحريك اللسان والعجلة إنما هى فى القراءة والتلاوة ، وهما فعل القارىء التالى ، والمتلو والمقروء بحاله .

وحين يقول الله تعالى (يأيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك) فهناك التبليغ والمبلغ ، وحين يقول جل شأنه (فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم) فهناك قراءة وقارىء ، وهناك أيضا مقروء .

وحين يقول ربنا جل وعز (وما كنت تتلو من قبله كتاب ولا تخطه بيمينك) فقد أخبر أنه ﷺ لم يكن تاليا ثم جعله تاليا ، ولم يكن كاتبا ، ولم يجعله بعدئذ أيضا كاتبا ، وكل ذلك تلاوة و كتابة ، والمتلو والمكتوب بحاله.

وحين يقول النبى ﷺ (من أراد أن يقرأ القرآن غضا فليقرأ بقراءة ابن أم عبد) يكون مفهوما أن هذه القراءة الغضة هى قراءة ابن مسعود ، وهى غير قراءة أبى بن كعب مثلا ، والمقروء فى الحالين هو المقروء ، بل إن صوت القارىء بقراءة واحدة قد يكون رخيما حسنا ، وصوت قارىء آخر فجا جهورا ، والمسموع فى الحالين هو المسموع .

بل إن القراءة قد تكون — فى حالة — طاعة وقربة ، وقد تكون — فى حالة أخرى — معصية وذنبا ، فهى طاعة إذا كان القارىء طاهرا غير مراء ، وهى معصية إذا كان على غير ذلك ، وما يكون طاعة ومعصية كيف يكون هو الكلام الذى هو صفة الحق ، بل المقروء — وهو كلام الله تعالى — لا يتصف بالشىء وضده[1] .

ولقد تدهش — كا دهشت — حين ترى الباقلانى وغير الباقلانى يبذل الجهد ويستفرغ الطاقة فى بيان هذه التفرقة[2] الواضحة البينة بين أمرين هما فى الحقيقة ظاهرا الاختلاف ، ولكن هذه الدهشة ستزول حتما حين تقترب من المناخ الفكرى الذى كان سائدا فى الأعصار الماضية إبان محنة خلق القرآن

---

(١) الباقلانى : الانصاف ص ٨٠ ومابعدها .

(٢) ترجع هذه التفرقة فى أصلها الأصيل إلى ابن كلاب — قارن مقالات الاسلاميين ص ٢٧٠ ج ٢ .

فالمعتزلة قد روجوا لآرائهم حول حدوث القرآن الكريم ، وخلقه ، فى شدة وعنف بالغين ، مستخدمين فى ذلك سيف المأمون وذهبه ، فماذا ننتظر من المحافظين على قداسة القرآن إلا أن يقولوا بقدمه(١) ، بل بقدم كل ما يتعلق به ؟ وماذا ننتظر من رد فعلهم إلا أن يكون على نفس الدرجة من العنف والشدة ، إن لم يكن أكثر؟ ومن ثم فقد أدى رد الفعل المتطرف بطائفة من الحنابلة المنتمين إلى الإمام أحمد إلى القول تارة بأن الحروف والأصوات جميعا — ما وجد منها فى كتاب الله وما وجد منها فى غيره — قديمة ، وهذا قول يفضى إلى قدم العالم ، وإلى القول تارة بأن الحروف والأصوات إذا تلونا بها كتاب الله تعالى فهى قديمة ، وهى فى غيره ذلك حادثة ، وإلى أقوال أخرى كثيرة تغلب عليها روح التطرف والمبالغة(٢) .

---

(١) ومما تجدر الاشارة إليه أن السلف — كالإمام أحمد وغيره — لم يكونوا يصرحون بلفظ القدم ، فحين كان الإمام أحمد يسئل (ماذا تقول فى القرآن) كان يجيب — وهو تحت القيود — (القرآن كلام الله) ثم يسئل (أمخلوق هو) فيجب (هو كلام الله تعالى غير مخلوق) قارن : وليم باتون : ابن حنبل والمحنة ص١٣٤ وما بعدها ، وحاشية المرجانى على العقائد ص٢٢٨ حـ٢ ، ويحلل شارح العقائد النسفية هذا القول الأخير بأن السلف قد قالوا ، (القرآن كلام الله غير مخلوق) ولم يقولوا (القرآن غير مخلوق) لئلا يسبق إلى الوهم أن المؤلف من الأصوات والحروف قديم ، كما فعل بعض الحنابلة جهلا وعنادا [ص ١٢٤ حـ١] ، وقارن أيضا الكلاباذى فى التعرف ص ٥٦ — ٥٧ حيث يحلل مذهب القائلين بأن القرآن كلام الله تعالى ثم يقف ، دون التصريح بأنه مخلوق ، وغير مخلوق ، ثم قارن الفهم المعقول الذى فهم به ابن حزم هذا التوقف — الفصل ص١٠ حـ٣ ، ثم قارن هذا كله أخيراً بما قرره الأشعرى فى الأبانة ص ٣١ وما بعدها .

(٢) قارن الباقلانى : الانصاف ص ١١١ .

إذن فالقراءة عند هؤلاء هى المقروء، والتلاوة هى المتلو، وحينئذ فيكون الجهد الذى بذله الباقلانى وإمام الحرمين وغيرهما من الأشاعرة فى إثبات هذه التفرقة الواضحة هو جهد يتناسب مع غلو هؤلاء فى إثبات القدم لكل ما يتعلق بالقرآن الكريم حتى زعم بعضهم أن الجلد والغلاف قديمان(١).

لكن القضية لا تنتهى عند حد التفرقة بين التلاوة والمتلو، فمازال أمامنا جانب آخر نراه أكثر مدعاة للاهتمام، وهو موضوع النص الذى بين أيدينا.

فماذا عن المتلو نفسه، أو المقروء نفسه؟

هل هو قديم باعتباره كلاما نفسيا، أو باعتباره منتظماً من كلمات وحروف؟

إننا حين نسمع القرآن الكريم أو نتلوه فإنما نسمع كلام الله تعالى، لكن ليس معنى ذلك أننا ندرك صفة الكلام الازلية القائمة بذاته تعالى إدراكا مباشرا وبلا واسطة، بل نحن نسمع الكلام اللفظى المنتظم من الحروف والكلمات، ونفهم بوساطته كلام الله القديم.

---

(١) المواقف: ص٩٢ ح٨، ويضيف الجلال الدوانى إلى ماذكره الإيجى مستنكراً: فما بالهم لم يقولوا بقدم الكاتب والجلد وصانع الغلاف، (الجلال على العقائد ص٢٣١ ح٢) ولكنه يعود فيلتمس للحنابلة بعض العذر فيقول: «إنهم ربما منعوا إطلاق الحادث على الكلام اللفظى رعاية للأدب، واحترازاً من ذهاب الوهم إلى حدوث الكلام النفسى»، أما ابن تيمية فيقول (ما رأينا فى كتاب أن المداد الذى يكتب به القرآن قديم، بل عامة المصنفين من أصحاب أحمد ينكرون هذا القول وينسبون قائله إلى الكذب) منهاج السنة ص٢٣٧، وص١٧٩ ح٢.

وبعبارة أخرى .. فهناك دال ، هو الكلام اللفظي المنتظم من الحروف والكلمات ، وهناك مدلول عليه ، وهو الكلام القديم ، فحين نسمع الأول فنحن نسمع الثاني باعتباره قد دل عليه ، وليس ببعيد ولا غريب أن يسمى « المفهوم » المدلول عند سماع الألفاظ الدالة عليه : مسموعاً .

وما هذا — كما يقول إمام الحرمين — إلا كمثل من تصله رسالة من ملك مثلا بواسطة مبلغ ، فيقول سمعت كلام الملك ورسالته ، مع أن من بلغ الرسالة لم ينقل صوت الملك ولا حديث نفسه ، بل نقل ما يدل عليهما .

ومن هنا فإن ثمة فرقا بين كلام الله تعالى لموسى عليه السلام ، وبين سماعنا لكلام الله تعالى عند قراءة القرآن ، فنحن قد سمعنا كلامه تعالى بواسطة الحروف والكلمات والأصوات ، بينما سمعه موسى عليه السلام بلا واسطة ، وهذا هو معنى اصطفائه تعالى له ، واختصاصه بالتكليم.(١)

---

(١) فموسى عليه السلام قد سمع كلامه تعالى بلا حرف ولا صوت ، ولقد أشرنا فى هامش سابق إلى اختلاف الأشاعرة والماتريدية حول هذه النقطة ، وما أجود ما ذكره الدسوقى فى هذا الصدد حين قرر بصدد قوله تعالى (وكلم الله موسى تكليما) أنه ليس معناه أنه تعالى ابتدأ الكلام بعد أن كان ساكتا ، ولا أنه تعالى سكت بعد أن كلمه ، وإنما المعنى أنه أزال الحجاب عنه ، وخلق له سمعا وقواه حتى أدرك كلامه القديم ، ثم منعه بعد ذلك ، ورده إلى ما كان عليه قبل سماع كلامه (ص ١١٣ حاشية الدسوقى على أم البراهين) .

ولعل الدسوقى كان مسبوقا فى هذا بما قاله الآمدى (فمن الجائز أن يكون موسى قد سمع كلام الله القديم ، بمعنى أنه خلق له فهمه والاحاطة به ، والسماع بهذا الاعتبار لا يستدعى حرفا ولا صوتا) غاية المرام ص ١١٠ .

ومهما يكن من شيء فلقد قرر إمام الحرمين ههنا ذلك الرأى السائد فى المدرسة الأشعرية — بل وقبلها — منذ ابن كلاب(١)، ومفاده - كما رأينا - أننا نسمع كلام الله القديم ونتلوه، لكن المسموع والمتلو ليس هو الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى، فلا قديم إلا ماقام به سبحانه، ولكن هذا المقروء والمسموع دلالة على القديم وواسطة فى التبليغ عنه.

فها هو ذا الباقلانى — قبل إمام الحرمين — يقول: إن الكلام الحقيقى هو المعنى القائم بالنفس دون غيره، وإنما الغير — أى الكلام اللفظى — دليل عليه، ويسمى كلاما إذ هو دليل على الكلام، لا أنه نفس الكلام الحقيقى، والله تعالى يقول (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم).

فالحروف والأصوات - كما يضيف الباقلانى - أداة يفهم بها الكلام القديم، لأن الحرف والصوت نفس الكلام القديم.(٢)

هذه التفرقة بين الكلام النفسى القديم، واللفظى الحادث الدال عليه هى بعينها مانراه أيضا عند الآمدى والرازى، مع زيادة هامة، وهى أن الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة — حينئذ — يضحى خلافا محصوراً محدوداً، فما تقوله المعتزلة من أن الله تعالى قد خلق الحروف والأصوات الدالة على المعانى المقصودة فأهل السنة يقولون به، ويصبح النزاع بين الفريقين محصوراً فى إثبات المعنى النفسى أو نفيه، فأهل السنة يثبتونه، والمعتزلة ينفونه، ولو أثبتوا وجوده لما أمكنهم نفى قدمه، يقول الآمدى «فما أثبتوه معجزة فلا نثبت له القدم، وما أثبتنا له القدم لا يثبتونه».(٣)

---

(١) قارن مقالات الاسلاميين ص ٢٥٧ – ٢٥٨ ح ٢.

(٢) الباقلانى: الانصاف ص ١١٩، وقارن أصول الدين للرازى ص ٦١ وأيضا ص ١٠٦ - ١٠٧ والآمدى غاية المرام ص ١٠٠.

(٣) غاية المرام ص ١٠٨.

ويقول الرازى ، الذى يقول به المعتزلة فنحن نقول به من حيث المعنى ، والذى نقول به فهم لا يقولونه البتة ،(١) .

ومن الآمدى والرازى استقى صاحب المواقف هذه الزيادة الهامة(٢) التى تجعل الخلاف بين المعتزلة وأهل السنة أقرب مايكون إلى الخلاف اللفظى (٣) .

وهذه التفرقة بعينه نجدها لدى صاحب المقاصد مع زيادة أخرى هامة ، فالمشهور — كما يقول السعد(٤) — أن إطلاق كلام الله تعالى على هـــذا الكلام اللفظى المنتظم من الحروف المسموعة إنما هى لدلالته على الكلام القديم ، لكن ثمة أموراً أخرى — كما يقول السعد — تدعم اختصاص الكلام اللفظى بالله تعالى ، فلقد أخبر الله تعالى عنه بأنه أوجد أشكاله فى اللوح المحفوظ (بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ) وأنه أوجد الأصوات المتعلقة به على لسان الملك (إنه لقول رسول كريم) .

---

(١) المحصل ص ١٨٤ ، وأيضا ص ١٧٣ .

(٢) المواقف ص ٩٥ حـ ٨ ، ولولا مخافة الإتهام بالمبالغة لقلنا أن إمام الحرمين هو مصدرها الأول ، فقد أوردها فى صورة شبه مفصلة فى الإرشاد ص ١١٦ — ١١٧ ، وقارن أيضاً : ابن رشد : مناهج الأدلة ص ١٦٤ حيث يقرر هذه الزيادة بنفس التقرير تقريبا .

(٣) ينكر الكلنبوى ذلك كله ، ويقرر أن الخلاف حقيقى باعتبار أن عنوان الموضوع ، وهو حقيقة «الكلام» هو محور الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة (حاشية الكلنبوى على الجلال الدوانى على العقائد ص ٢٣٢ حـ ٢)

(٤) شرح المقاصد ص ٧٦ حـ ٢ ، ولعل مصدر الزيادة هو الباقلانى الذى يقول (فالله تعالى قد علم جبريل النظم العربى الذى هو قراءته ، وعلمها جبريل للنبى ﷺ ، وعلمها النبى ﷺ لأصحابه) ص ٩٨ الانصاف .

ولعلك قد لاحظت معى أن هؤلاء جميعاً بدءاً من الباقلانى وإمام الحرمين وانتهاءاً بالعضد والسعد ـ قد بدأوا مسار تفكيرهم من الكلام النفسى ، ثم جعلوا الكلام اللفظى دلالة عليه .

ولقد كانت هذه — فيما نرى — نقطة بداية غير موفقة ، ولذلك فقد فتحت تلك البداية الباب واسعاً لكى يتوهم المتوهمون أن رأى هؤلاء مؤد إلى أن الكلام اللفظى قد اخترعه الملك أو غيره[١] ، ولكى يتوهم المتوهمون أنه مؤد إلى عدم إكفار من أنكر كلامية ما بين دفتى المصحف ، مع أنه علم بالضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة ، ولكى يتوهم المتوهمون أنه مؤد إلى عدم المعارضة والتحدى بكلام الله تعالى النفسى القديم ، ولكى يتوهم المتوهمون أنه مؤد إلى عدم كون المقروء والمسموع كلامه تعالى حقيقة[٢] .

فنحن هنا نبتغى أن نقرر أمرين :

أولا : أننا حين نقول إنها «توهمات المتوهمين» فذلك يعنى أننا بالقطع لا نوافق على أحقيتها ، فكل هذه التوهمات إنما تكون حقيقة فيما لو اعتقد هؤلاء الأشاعرة أن ما بين الدفتين من مخترعات البشر ، كما يقول البعض بحـــق[٣] .

أما إذا اعتقدوا — وهذا هو الحاصل بالفعل — أن ما بين الدفتين ليس فى الحقيقة هو صفة الكلام القديمة القائمة بذاته تعالى ، وإنما هو دلالة على تلك الصفة ، فلا نزاع حينئذ فى انمحاء هذه التوهمات كلية .

---

(١) قارن السعد : شرح المقاصد ص٧٦ — ٧٧ ج ٢ .

(٢) قارن : الشهرستانى : نهاية الأقدام ص٣١٣ وما بعدها وكذلك شرح المواقف ص ١٠٣ ج ٨ .

(٣) الفنارى ص ١٠٣ ج٨ على المواقف ، والدوانى على العقائد ص ٢٣٤ — ٢٣٥ ج ٢ ، والبياضى إشارات ص ١٧٠ .

ثانيا : أننا حين نقول أنها «بداية غير موفقة» ، فذلك لأنها قد بدأت من الكلام النفسى ، وجعلته أساس التفكير وبداية مساره ، ثم جعلت الكلام اللفظى نهاية السير (١) .

والحال أنا لو عكسنا اتجاه السير لأغلق الباب أمام توهمات المتوهمين إغلاقا لا رجعة فيه .

إننا — بمنطق البشر — لا نثبت — بل لا نعرف — أن له تعالى كلاما نفسيا إلا بعد قطعنا وجزمنا بأن له كلاما لفظيا هو القرآن الكريم، أى أن نقطة البداية — بالنسبة لنا — هو ثبوت كلامه اللفظى، ونقطة النهاية — بالنسبة لنا — هى إثبات كلامه النفسى المدلول عليه بكلامه الملفوظ ، وهذه هى البداية الصحيحة فيما نزعم .

---

(١) ومما يدلك على أن المعنى النفسى كان هو نقطة البداية عندهم ، وأن الكلام اللفظى كان نقطة النهاية، هو ما نقله إمام الحرمين (الارشاد ص١٠٨ وابن الهمام المسايرة ص٣٥) عن «البعض» من أن اطلاق الكلام هو على المعنى النفسى حقيقة ، «وعلى اللفظى مجاز» بل إن الآمدى يقرر «أن الكلام الحقيقى هو المعنى المدلول ، وما سواه فليس بحقيقى ، لأن المعنى النفسى يتصور وجوده مع عدم العبارات كما هو حال الأبكم» (ص ١٠٠ — ١٠١ غاية المرام) ، فاعجب معى لهذا البعض .. كيف لا يرضون أن يكون إطلاق الكلام على اللفظى كإطلاقه على النفسى رأسا برأس ، بل يعكسون ما تقضى به بداهة الفطرة ، ولعل غلو البعض فى إطلاق الكلام على المعنوى وحده هو ما أدى إلى ظهور غلو آخر فى الجهة المقابلة ، فنبتت فرقة أسماها ابن تيمية (اللفظية المثبتة) لكى تقول إن الكلام ليس إلا الحرف والصوت فقط، وأن المعانى المجردة عنهما لا تسمى كلاما أصلا (مجموع الفتاوى ص ٣٨١ — ٤٠٤ ج١٢) ولله الأمر من قبل ومن بعد .

وبعبارة أخرى فالكلام اللفظى — عندنا نحن البشر — هو المؤثر فى قطعنا وجزمنا بوجود الكلام النفسى الذى لا اطلاع لنا عليه، والكلام النفسى — عندنا نحن البشر — هو الأثر الناتج من قطعنا بوجود الكلام اللفظى، إذ لولاه لما علمنا بوجود الكلام النفسى.

لكن هذه الثلة من الأشاعرة قد بدأت السير من أعلى الدرج، فجعلوا الكلام النفسى هو المؤثر، والكلام اللفظى هو الأثر الدال عليه(١)، وكانت هذه البداية مبعثا لتوهمات المتوهمين على النحو الذى رأيناه(٢).

فانظر معى إلى ما صنعه الأمير — من متأخرى الأشاعرة — لترى القضية وقد عكس طرفاها، والقضية هى هى بعينها، وطرفاها هما طرفاها بعينهما.

إن الكلام اللفظى — كما يقرر — دال على بعض الكلام النفسى دلالة عقلية استلزامية، فمن أضيف له كلام لفظى فقد دل ذلك على أن له كلاما نفسيا، وقد أضاف الله تعالى لنفسه كلاما لفظيا كالقرآن الكريم الذى هو كلام الله قطعا، بمعنى أنه ليس لأحد فى أصل تركيبه كسب، وإنما أجراه الله تعالى على لسان جبريل وقلب النبى ﷺ، خلافا لمن قال: المنزل هو المعنى، وجميع العقلاء لا يضيفون الكلام اللفظى إلا لمن

---

(١) قارن الفنارى على المواقف ص ٩٣ ح ٨.

(٢) أريد أن أشير بذلك إلى أصل معروف فى مناهج الاستدلال، وهو أنه لا يجب فى العلم أن يكون مطابقا للمعلوم فى الترتيب، فنحن — على سبيل المثال — نستدل بحدوث العالم بادئين به: على وجوده تعالى منتهين إليه، وهذا هو ترتيب العلم، بينما ترتيب المعلوم على العكس من ذلك، وهو أن وجوده تعالى أصل ومؤثر فى حدوث العالم، وعلى ذلك قياس الكلام النفسى والكلام اللفظى فيما نعتقد.

له كلام نفسى ، وتكفى الإضافة هكذا إجمالية ، وإن لم يكن اللفظى قائما بالذات(١) .

إذن فنحن ماأدر كنا أن له تعالى كلاما نفسيا إلالأن له كلاما لفظيا أجراه سبحانه — على لسان جبريل و قلب النبى ﷺ ، وتكفى هذه الاضافة الاجمالية لكى يصح لنا أن نستنتج منها بالاستلزام العقلى أن له تعالى كلاما نفسيا.

فكيف يصح لأحد بعد هذا التقرير الدقيق لنفس القضية الأشعرية أن يتوهم أن ما بين الدفتين ليس كلامه تعالى ؟و كيف يصح لأحد بعدئذ أن يتوهم أن كلامه تعالى بالحقيقة هو الكلام النفسى فحسب؟ و كيف يصح لأحد بعدئذ أن يتوهم أن المنزل هو المعنى ، ولولا أن ما بين الدفتين كلامه تعالى لما عرفنا المعنى النفسى الذى لا اطلاع لنا عليه ؟

ولعل الشيخ محمد عبده كان ينسج على منوال الأمير حين قال (ورد أن الله تعالى قد كلم بعض أنبيائه، و نطق القرآن الكريم بأنه كلامه تعالى، فمصدر الكلام المسموع عنه سبحانه لابد أن يكون شأنا من شئونه قديما بقدمه ، أما الكلام المسموع عنه ، المعبر عن ذلك الوصف القديم فلا خلاف فى حدوثه ، ولا فى أنه خلق من خلقه ، وخصص بالاسناد إليه لاختياره له سبحانه فى الدلالة على ما أراد إبلاغه لخلقه ، ولأنه صادر عن محض قدرته ظاهرا وباطنا ، بحيث لا مدخل لوجود آخر فيه بوجه من الوجوه.. وليس فى القول بأن الله قد أوجد القرآن بدون دخل لكسب بشر فى وجوده مايمس شرف نسبته إليه.(٢) .

---

(١) حاشية الأمير على الجوهرة ص ٨٤.

(٢) رسالة التوحيد ص ٣٤ — ٣٥ .

فصـــل

كلام الله تعالى مكتوب فى المصاحف مقروء بالألسنة محفوظ فى الصدور ، ولا يحل الكلام هـــذا المحل حلول الأعراض الجواهر ، فإن كلام الله الأزلى لا يفارق الذات ، ولا يزايلها ، ومن حاز طرفا من قضايا العقول لم يستريب فى أن التحول والانتقال والزوال من صفات الأجسام .

ومن الغوائل التى بلى الخلق بها أن القول فى قدم كلام الله تعالى وكونه مكتوبا فى المصاحف أشيع فى زمان الإمام أحمد بن حنبل من جهلة العوام والرعاع والهمج ، وضر (هكذا) فى من لا دراية له بالكلام فى هذا الأصل ، فسمعوا مطلقا أن كلام الله تعالى فى المصاحف ، فسبقوا إلى إعتقاد وجود الكلام الأزلى فى الدفاتر ، وارتبكوا فى جهالات لا يكون بها محصل .

ثم تطاول الدهر ، وتمادى العصر ، فرسخ هذا الكلام فى قلوب الحشوية ، ولولا ذلك ما خفى على من معه مسكة عقل أن الكلام لا ينتقل من متكلم إلى دفتر ، ولا ينقلب معنى النفس إلى الأصوات سطوراً أو رسوما ، وأشكالا ورقوما . فإذن نقول بعد الإحاطة بحقيقة هذه الفصول كلام الله تعالى فى المصاحف مكتوب ، وعلى ألسنة القراء مقروء ، وفى الصدور محفوظ ، وهو قائم بذات الله وجوداً .

فى ضوء تلك التفرقة الأشعرية الشهيرة بين الكلام النفسى ، واللفظ اللفظى الدال عليه يمكن فهم هذا النص الذى ختم به إمام الحرمين حديثه عن صفة الكلام .

فى ضوء تلك التفرقة الشهيرة ندرك أن ثمة فرقا هائلا بين أن يقال: إن كلام الله تعالى قد «حل» فى المصاحف أوعلى الألسنة أو فى الصدور، وبين أن نقول إن كلام الله تبارك وتعالى مكتوب فى المصاحف، مقروء بالألسنة، محفوظ فى الصدور(١).

إن كلام الله تعالى صفة له قديمة بقدمه، لانهائية بلا نهائيته، فكيف يصح أن يقال إنها — بحقيقتها وعينها — قد حلت فى هذه المحال المحدودة كما تحل الأعراض الجواهر؟ كيف يصح أن يقال إنها زايلت الذات وفارقتها، ثم حصلت فى دفاتر وألسنة وصدور، مع أن من يتأمل أدنى تأمل يعلم يقينا أنه لا يتحول ولا يفارق ولا ينتقل إلا ما هو من قبيل الأجسام أو من قبيل صفات الأجسام؟.

فإذا قلنا إن كلامه تعالى قديم، وهو مكتوب فى المصاحف، مقروء بالألسنة، محفوظ فى الصدور فهذه العبارة صحيحة كل الصحة، ومعبرة عن الحقيقة أصدق تعبير.

ولكن من سوء الفهم أن يذهب الوهم إلى حلول القديم فى هذه المحال حلول الأعراض فى الجواهر، أو أن يذهب الوهم إلى إنتقال الصفة القديمة إلى هذه المحال إنتقال الأجسام وصفات الأجسام.

أما الفهم الصحيح لهذه العبارة الصحيحة فينبغى أن يسبق أولا بتنزيه صفة الكلام القديمة عن الإنتقال أو التحول، أو مفارقة الذات، بل الصفة القديمة، أو الكلام النفسى القديم لا يفارق الذات القديمة وجوداً، فهيهات أن ينتقل - هوهو - فى الحروف والأصوات، أو يحل

---

(١) قارن الإرشاد: ص ١٣٢.

فى الدفاتر أو على الألسنة ، والمكتوب والمحفوظ والمسموع إذن هو كلام الله تعالى منتظما فى النظم الشريف الدال على ذلك الكلام القديم ، وذلك الكلام القديم مفهوم من هذا النظم ، معلوم منه(١) .

لكن سوء الفهم لتلك العبارة الصحيحة هو ما شاع لدى العوام بعد زمن الإمام أحمد ، لقد سمعوا أن كلام الله تعالى قديم مكتوب فى المصاحف مقروء بالألسنة محفوظ فى الصدور ، فذهب وهمهم إلى أن الصحائف والأوراق والألسنة تحيط بالصفة القديمة وتحتويها .

وبمضى الزمن رسخ هذا الفهم الواهم الخاطىء فى نفوس الحشوية ، حتى ارتكبوا فى سبيل ذلك من الجهالات ما لا تخفى استحالته على المتأمل ، وقد رأينا طرفا من ذلك فيما سبق(٢) .

ويضرب الباقلانى مثالا يوضح به مقصود أهل السنة فى قولهم إن كلامه تعالى مكتوب فى المصاحف مقروء بالألسنة محفوظ فى الصدور ، فلو أن

---

(١) قارن الآمدى : غاية المرام ص١١١ ، وأيضا الجلال الدوانى على العقائد حيث يقول «إن الأشاعرة حين قالوا إن كلامه تعالى ليس قائما بلسان أو بقلب ولا حالا فى الصحف أو لوح ، ومنعوا من إطلاق القول بحدوث كلامه تعالى حتى وإن كان المراد هو اللفظى : رعاية للأدب ، واحترازا من ذهاب الوهم إلى حدوث الكلام الأزلى » ص٢٣١ ح ٢ ، قارن كذلك حواشى النسفية ص ١٢٥ ح ١ .

(٢) قارن الارشاد ص١٢٨ — ١٣٠ ، وقارن ابن تيمية (موافقة ص١٦٠ — ١٦١ ج ٢) ، وكذلك مجموع الفتاوى ص ١٦٧ — ١٦٨ ح ١٢ ، حيث يقرر الصواب بصدد ما ينسب إلى هؤلاء الحشوية ، ويعدد الأسباب التى أدت إلى نسبة هذه الآراء وأمثالها إليهم ، وهو كلام جيد .

كاتبا كتب فى ورقة قوله تعالى (فكذب وعصى ثم أدبر يسعى فحشر فنادى فقال أنا ربكم الأعلى) فهل يكون الكاتب قديما، أو كتابته قديمة، أو الورق الذى كتب فيه قديما، أو اللعين فرعون قديماً، أو قوله قديما؟ كلا .. بل كل هذه بأسرها مخلوقة، أما الذى ليس بمخلوق فهو كلام الله الأزلى الذى هو خبر يشمل جميع المخبرات التى أخبرنا بها عن فرعون اللعين ومقالته.

كذلك فلو أن كاتبا كتب فى ورقة (ولا تقربوا مال اليتيم) فليس اليتيم مخلوقا، ولا ماله، ولا الخط الذى كتب الكاتب به، أما القديم فهو نهيه تعالى الذى يشمل جميع المنهيات(١).

كذلك يضرب الغزالى مثالا مشابها يوضح به مقصود أهل السنة، فيقول إن النار موجودة فى الكتاب، ولم يلزم من ذلك أن يكون ذات النار حالة فيه، إذ لو حلت فيه لاحترق، ومن تكلم بلفظ النار فلو كانت ذات النار حالة فيه لاحترق، فالنار جسم حار، وعليه دلالة هى الأصوات والحروف الثلاثة الدالة عليه.

فكذلك الكلام القديم القائم بذات الله تعالى هو المدلول عليه بالنظم الشريف، والحروف أدلة، وللأدلة حرمة، إذجعل الشرع لها حرمة، فلذلك وجب احترام المصحف، لأن ما فيه دلالة على صفة الله تعالى(٢).

---

(١) الانصاف ص١٤٢ — ١٤٣.

(٢) الاقتصاد ص ٢٥٥ — ٢٥٦، وقارن انتقاد ابن تيمية لهذا الرأى بقوله «ولو كان ما فى المصحف وجب احترامه لمجرد الدلالة لوجب احترام كل دليل، بل الدال على الصانع أعظم من الدال على كلام الصانع، ومع ذلك فليست له حرمة كحرمة المصحف (ص ٣٩١ حـ١٢ مجموع الفتاوى)، ثم قارن ما ذكره السعد من أن للقرآن الكريم مزيد اختصاص به تعالى، ولا يقتصر على مجرد كونه «دالا» على الكلام القديم — شرح المقاصد ص ٧٦ حـ ٢، وقد أشرنا إلى ذلك قبيل قليل.

ثم ماذا بعد ؟ . . .

هل أرضت تلك التفرقة الأشعرية الذائعة بين الكلام النفسي القديم، وبين الكلام اللفظي الحادث الدال عليه : كل الأشاعرة بلا استثناء ؟

لقد تأملت ثلة من كبار الأشاعرة في تلك التفرقة تأملا عميقا ، وانتهى بهم الأمر إلى تعديلها ، وأعني بتلك الثلة : الشهرستاني ، ثم الإيجي ، ثم الدواني ، كما رفضها ابن حزم الظاهري في سياق رفضه لمعظم جوانب المذهب الأشعري رفضا متسرعا لجا .

أما الشهرستاني فقد استدعى ذلك منه استعراضاً لتاريخ الخلاف قبل ظهور الأشعري وبعد ظهور الأشعري .

لقد كان الخلاف قبل الأشعري — كما يقرر الشهرستاني — منحصرا بين السلف والمعتزلة ، وكان موضوع الخلاف بينهما منحصرا — هو الآخر — في الكلمات المكتوبة والآيات المقروءة ، فكان المعتزلة يقولون بحدوثها ، وكان السلف يثبتون لهذه الكلمات القدم والازلية ، دون أن يتعرض هؤلاء ولا أولئك لإثبات «معنى» ، أو لوجود « كلام نفسي» وراء تلك الكلمات .

ثم جاء الاشعري ، ففرق بين اللفظ والمعنى ، وأثبت «معنى» هو مدلول اللفظ ، وقضى بحدوث الحروف ، وهذا — كما يرى الشهرستاني — خرق للاجماع ، وحكم بأن ما نقرؤه كلام الله مجاز لا حقيقة .

ومن ثم فإن الشهرستاني يضرب عن رأى الأشعري بما يتضمنه من تفرقة بين اللفظ والمعنى ، ليتخذ بدلا منه ما اعتبره موقف السلف(١) ، مدافعا عنه في حرارة متقدة .

---

(١) بينما يرى ابن تيمية أن رأى الشهرستاني هذا ليس هو موقف السلف بعينه ، قارن موافقة ص ١٦٦ وما بعدها ح ٢ .

يقول الشهرستانى : إننا لو تأملنا ما ورد فى التنزيل لوجدنا فيه إثباتا لكلمات ، لله تعالى (وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته) (قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مددا) (ولو أن ما فى الارض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله) (ولكن حق القول منى) .

فتارة يجىء الكلام بلفظ الامر، فتثبت له الوحدة الحقيقية التى لا كثرة فيها (وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر) ، وتارة يجىء بلفظ الكلمات، فتثبت لها الكثرة البالغة التى لا وحــــدة فيها ولا نهاية لها (ما نفدت كلمات الله) .

فله تعالى إذن : أمر واحد، وكلمات كثيرة، وهذه الكلمات لا تتصور إلا بحروف ، فلهذا قلنا — هكذا يقول الشهر ستانى — إن أمره قديم ، وكلماته أزلية ، فالكلمات اللانهائية مظاهر الامر الواحد، والروحانيات — بدورها — مظاهر تلك الكلمات، والجسمانيات — بدورها أيضا — مظاهر الروحانيات .

فنتج من ذلك أن ثمة عالمين ، عالم الامر الأزلى القديم ، ويشمل الامر الواحد ، والكلمات الازلية اللانهائية ، وعالم الخلق الحادث ، ويشمل الروحانيات والجسمانيات (ألا له الخلق والامر) .

وكما أن أمره سبحانه لا يشبه أمرنا، فكلماته وحروف كلماته لا تشبه كلامنا ولا حروف كلامنا ، بل هى حروف قدسية علوية(١) .

---

(١) قارن بهذا ما نقله ابن تيمية عن الإمام أحمد (مجموع الفتاوى ص ٦٤ — ٦٥ ، وكذلك ص ١٩٨ حـ ١٢) .

ثم يتابع الشهرستانى عرضه لهذا المذهب السلفى الذى ارتضاه فيقول على لسان السلف : ولا يظن بنا الظان أننا نثبت القــدم للحروف والأصوات التى قامت بألسنتنا ، وصارت صفات لنا ، فإنا نعلم افتتاحها واختتامها وتعلقها بأكسابنا وأفعالنا ، وقد بذل السلف أرواحهم وصبروا على البلايا والمحن دون أن يقولوا (القرآن مخلوق) ولم يكن ذلك حروفا وأصواتاً هى أفعالنا وأكسابنا .

فالسلف — كما يقرر الشهرستانى — يفرقون بين القراءة والمقروء ، والكتابة والمكتوب ، ويحكمون بأن القراءة التى هى صفتنا وفعلنا غير المقروء الذى ليس صفة لنا ولا من فعلنا(١) .

ثم يجىء الإيجى(٢) فيتفق مع الشهرستانى فى الخطوط العريضة لهذا

---

(١) نهاية الأقدام ص ٣١٣ — ٣١٧ ، وابن تيمية : موافقة ص ١٦٥ حـ ٢ ، ويقرر ابن تيمية فى هذا الموضع أن الذى ذكره الشهرستانى قالت به طائفة كبيرة من متأخرى أصحاب أحمد ومالك والشافعى ، كما قالت به السالمية ، بينما ينسب الكلاباذى هذا الرأى عينه إلى الحارث المحاسبى ، وابن سالم (ص ٥٥ التعرف) ، وقارن أيضاً ابن تيمية (موافقة ص ١٦٦ حـ ٢) حيث يقرر أن الشهرستانى بقوله هذا يوافق أقوال السلف من وجوه ، ويخالفها من وجوه أخر .

(٢) المواقف ص ١٠٣ جـ ٨ ، فللإيجى إذن رأيان : رأيه فى كتاب المواقف ، وهو رأى يتفق مع رأى جمهرة الأشاعرة فى التفرقة بين الكلام النفسى القديم ، وبين الكلام اللفظى الحادث الدال عليه ، ورأى ثان أودعه مقالة مفردة أشار إليها فى خطبة كتاب المواقف ، خالف فيها رأى جمهرة الأشاعرة ، ووافق فيها رأى الشهرستانى ، وهو الرأى الذى نحن بصدده الآن .

المذهب مضفياً عليه الصبغة الكلامية الدقيقة فيقول : إن الأشعرى لما قال إن الكلام هو المعنى النفسى فهم أصحابه من ذلك أن مراده هو « مدلول » اللفظ وحده ، وهو القديم عنده ، أما العبارات فإنما تسمى كلاماً مجازاً لدلالتها على ماهو كلام حقيقة ، حتى صرحوا بأن الألفاظ على مذهبه حادثة ، وهى ليست كلامه تعالى حقيقة .

وهذا الذى فهموه من كلام الأشعرى — هكذا يتابع الإيجى — له لوازم كثيرة فاسدة ، كعدم إكفار من أنكر كلامية ما بين دفتى المصحف، مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة ، وكعدم المعارضة والتحدى بكلامه تعالى الحقيقى، وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه تعالى حقيقة،إلى غير ذلك مما لايخفى على المتفطن فى الأحكام الدينية .

إذن فيجب حمل كلام الأشعرى — فى نظر الإيجى — على أن الكلام النفسى عنده أمر شامل للفظ والمعنى جميعاً ، قائم بذات الله تعالى ، وهو مكتوب فى المصاحف ، مقروء بالألسنة ، محفوظ فى الصدور، وهو غير الكتابة ، والقراءة ، والحفظ التى هى حادثة .

أما مايقال من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة ، فجوابه — كما يقول الإيجى — أن ذلك الترتب إنما هو فى التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة، فالتلفظ حادث، والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث التلفظ دون الملفوظ جمعاً بين الأدلة(١) .

فما هى الخطوط العريضة لهـذا الرأى الذى خالف به الشهرستانى والإيجى رأى جمهرة الأشاعرة ؟

---

(١) المواقف ص ١٠٣ — ١٠٤ ح ٨ .

أولا : أن تلك التفرقة الأشعرية(١) الشهيرة بين الكلام النفسى والكلام اللفظى — فضلا عن أنها لم تعهد عند السلف — فقد كان لها لوازم فاسدة، منها أن ما نقرؤه هو كلام الله تعالى مجازاً، لا حقيقة، كما يقول الشهرستانى، ومنها عدم إكفار من أنكر أن ما بين الدفتين كلام الله تعالى، كما يقول الإيجى.

ونحن لا نوافق على أن هذه اللوازم تلزم جمهور الأشاعرة كما قال البعض بحق(٢)، وإنما تلزمهم — كما سبق أن قلنا متابعة لهذا البعض — فيما لو قالوا بأن ما بين الدفتين من مخترعات البشر، وحاشاهم أن يقولوا بذلك، ولذلك فقد آثرنا أن نطلق عليها « توهمات »، لا « لوازم »(٣).

ثانياً : أن كلام الله القديم شامل للمعنى النفسى(٤) والكلام اللفظى جميعاً، فالكلمات أزلية عند الرجلين، وهذه الكلمات لا تنفد ولا نهاية لها(٥).

---

(١) ومما تجدر ملاحظته أن الشهرستانى قد نسب هذه التفرقة وما يلزم عنها من لوازم إلى الأشعرى نفسه، بينما نسبها الإيجى إلى أصحاب الأشعرى الذين فهموا عبارته فهما غير سديد، وليس إلى الأشعرى نفسه.

(٢) حاشية الفنارى ص ١٠٣، حـ ٨، والدوانى على العقائد ص ٢٣٤ — ٢٣٥ حـ ٢، والبياضى إشارات المرام ص ١٧٠.

(٣) ومما تجدر ملاحظته أن ما أسميناه « توهمات » قد اعتبره الشهرستانى والإيجى « لوازم »، بينما اعتبره ابن حزم « كفراً مجرداً » (الفصل ص ٧٠٦ حـ ٢) وهذا دأب الظاهرية دائماً، يسارعون إلى التكفير، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

(٤) ومما تجدر ملاحظته أن الشهرستانى لا يوافق على عبارة « المعنى النفسى »، بل يسميه الأمر، الذى هو عنده واحد لا يتعدد، بخلاف الإيجى الذى يأخذ بالمصطلح الأشعرى على ما هو عليه.

(٥) ومما تجدر ملاحظته أيضاً أن الشهرستانى ينسب هذا القول إلى السلف =

ثالثاً : ههنا يرد الاعتراض الشهير بأن الألفاظ مترتبة متعاقبة يوجد بعضها عقب عدم البعض ، فكيف يقوم ما شأنه هكذا بالقديم(١) ؟

يجيب الرجلان — الشهرستانى والإيجى — بأن هـذا قياس للغائب على الشاهد ، فالتلفظ والتلاوة غير الملفوظ والمتلو ، فلا يستطيع أحد إلا أن يقول إن الحروف والأصوات التى ننطق بها مبتدأة مختتمة ، مترتبة متعاقبة ، وهى متعلقة بنا كسبا وفعلا ، فهى حادثة مثلنا ، أما الملفوظ والمقروء فهى كلمات الله الأزلية ذات الحروف القدسية العلوية ، على حد تعبير الشهرستانى الذى تغلفه مسحة صوفية لا تخطئها الأذن .

أما الإيجى فقد كان أكثر تشبثا بالمصطلح الكلامى ، فالترتيب والتعاقب عنده إنما هو فى التلفظ والتلاوة والكتابة ، وهى حادثة قطعا ، لأنها فعل الإنسان المتلفظ التالى الكاتب ، وذلك لأن آلات البشر اللسانية والكتابية لا تمكنهم من فعل ذلك دفعة واحدة لازمانية ، بل تضطرهم

= دون الأشعرى (ص٣١٣ نهاية الأقدام) ، بينما يظل الإيجى محافظاً على أشعريته ، فيجعل هذا القول بجردفهم لعبارة الأشعرى حيث يقول (فوجب حمل كلام الشيخ على هذا المعنى) ولذلك فقد كان تعبير السيد الشريف الجرجانى غير سديد حين عقب قائلا (وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره الشيخ محمد الشهرستانى فى كتاب نهاية الأقدام) ص ١٠٤ جـ ٨ ، فالشهرستانى لم يحمل كلام الأشعرى على هذا الرأى ، بل جعله مقابلا له ، وقارن حاشية الفنارى ص ٩٢ جـ ٨ حيث يميل إلى أن هذا الرأى هو عين مذهب الإمام أحمد ، ثم قارن أخيرا تفسير الألوسى ص ١٠ جـ ١ ومابعدها ، حيث يحمل كلام الأشعرى على هذا الرأى الثانى ، مع إضافات ذات بال .

(١) قارن الارشاد ص ١٢٩ حيث يعتبر إمام الحرمين هـذا القول « جحدا للضرورات ومراغمة لبديهة العقل » .

اضطراراً إلى التتالى والتدرج والتعاقب ، « ومن كان كلامه باعتقاب فهو مضطر ، على حد تعبير الكلاباذى[1].

أما بالنسبة للبارى تعالى القـديم فالأمر لا يحتاج إلى آلة تضطر إلى التعاقب ، وكلامه النفسى واللفظى ليس بحاجة إلى آلة ، ولذلك فليس من شأن كلامه تعالى أن توجد مفرداته بعد عدم سابقتها ، لأن هذا إنما هو بالقياس إلينا نحن البشر — لعدم مساعدة الآلة على حد تعبير الإيجى — وليس الأمر كذلك بالنسبة للكلام القديم .

إنا لنعلم أن هذا الرأى الذى اختاره الشهرستانى والإيجى يثير مشكلات كلامية عدة[2] ، وما يكون لنا أن نتوقع أن يقبل هـــذا الرأى عند الأشاعرة بسهولة ، وقد خالف ما أطبق عليه معظمهم من التفرقة بين الكلام النفسى والكلام اللفظى .

غير أن الآمدى قد وقف من هـذا الرأى موقفا معتدلا فقال (نعم لو قيل إن كلامه تعالى بحروف وأصـــوات لا كحروفنا وأصواتنا ، كما أن ذاته وصفاته ليس كذاتنا وصفاتنا — كما قال بعض السلف — فالحق أن ذلك غير مستبعد عقلا ، ولـكنه مما لم يدل القاطع على إثباته من جهة المعقول أو من جهة المنقول ، فالقول به تحكم غير مقبول)[3].

---

(١) الكلاباذى : التعرف ص ٥٥ .

(٢) منها ما أثاره الجـوينى نفسه (الارشاد ص ١٢٨ وما بعـدها) ، وكذلك الباقلانى (الانصاف ص ١٢٣ وما بعدها) وأيضاً حاشية الفنارى (ص١٠٣ — ١٠٤ ح٨) وكذلك الجلال الدوانى ص٢٣٨ — ٢٤٠ ح٢ شرح العقائد العضدية .

(٣) الآمدى : غاية المرام ص ١١٢ ، وإن كان الآمدى قد ذيل هذا القول بهجوم حاد اللهجة على الشهرستانى ، كدأبه معه غالبا ! ، ونفس هذا =

نقول : إنه ليكفينا من الآمدى — فى هذا الصدد — إقراره بعدم الاستبعاد عقلا ، لكى نقول إن هذا الرأى حقيق بالاعتبار ، فهو أقرب إلى « الأحكام الظاهرة المنسوبة إلى قواعد الملة » كما يقول الجرجانى بحق (١) .

نفس هذا الموقف المعتدل قد اتخـــذه السعد فى شرحه على العقائد النسفية(٢) ، وذلك حين قال عن هـذا الرأى « وهو جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة أو المخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض ، ولا من الأشكال المرتبة الدالة عليه » .

فبمقتضى هذا الرأى يصبح النظم الشريف الذى نقرؤه ونتلوه ونحفظه هو بعينه كلام الله الأزلى المتحدى به ، وليس عبارة عنه أو حكاية له ، كما قال أصحاب تلك التفرقة الشهيرة من الأشاعرة .

وحينئذ فلا محل لما اعترض به القاضى عبد الجبار على القائلين بأن ما نسمعه ونتلوه هو حكاية لكلام الله تعالى النفسى القديم بأنهم (مادروا أن ذلك يوجب عليهم قـدم الحكاية أو حدوث المحكى ، فإن الحكاية

= التعليل هو ما علل به الكلاباذى نفس الرأى بعد نسبته إلى الحارث المحاسبى وابن سالم — التعرف ص٥٥ .

(١) شرح المواقف ص١٠٤ ح٨ .

(٢) فللسعد إذن رأيان من هذا الاتجاه ، رأيه فى شرح المقاصد حيث يتغاضى عمدا عن نسبة هذا القول إلى الإيجى ، بل ينسبه للحنابلة ، ثم يكر عليه بالنقد (ص ٧٥ ح ٢) ، ورأيه الذى يرتضى فيه هذا المذهب ، وهو ما أثبتناه ههنا ، نقلا عن شرحه على العقائد النسفية ص١٢٨ ح ١ ، وقارن بالرأى الأخير ما قرره زاهد الكوثرى ص٢٦ هامش كتاب الانصاف للباقلانى مما يجعلنا نسلكه فى ضمن القائلين بهذا الاتجاه .

والمحكى لا بد وأن يكونا من جنس واحد، ولا يجوز افتراقهما فى قدم ولا حدوث)، ولا محل أيضا لما اعترض به من أن (العبارة يجب أن تكون من جنس المعبر عنه)(١).

وثمة مسألة أخرى تدعم هذا الرأى الذى نراه حقيقا بالاعتبار، فلقد اعترض المعتزلة على قدم الكلام النفسى عند الأشاعرة بأن القرآن الكريم هو معجزته ﷺ، ومن ثم فيجب أن يكون «فعلا» خارقا للعادة، وأن يكون «مقارنا» للتحدى، فلو كان الكلام قديما لما كان «مقارنا»، إذ القديم لا اختصاص له لا بوقت معين، ولا بتحدى أشخاص معينين، فالصفة الأزلية لا اختصاص لها ببعض المتحدين دون بعض(٢).

ومفاد هذا الاعتراض أنه لا يمكن للأشاعرة — كما استنتج المعتزلة — أن يقولوا إن معجزته ﷺ هى القرآن القديم — أى الكلام النفسى — الذى قال الأشاعرة إنه هو وحده — دون اللفظى — كلام الله تعالى بالحقيقة، ولا يمكن للأشاعرة — كما استنتج المعتزلة — إلا أن يقولوا إن معجزته ﷺ إنما هو النظم اللفظى الدال على الكلام الحقيقى، والحاكى عنه، وليس الكلام الحقيقى القديم.

فماذا كان رد الأشاعرة على هذا الاعتراض الهام؟

قالوا: إن المعتزلة هم أيضا لا يمكنهم أن يقولوا إن معجزته ﷺ هى القرآن الحقيقى، لأن القرآن الكريم - فى مذهبهم - «فعل» أوجده الله تعالى، أى حروف وأصوات خلقها الله تعالى على لسان الملك أو غيره، ومادامت حروفا وأصواتا فقد انعدمت بعد وجودها، فما نتلوه ونقرؤه

---

(١) الأصول الخمسة ص٥٢٧، ٥٢٨.

(٢) الارشاد ص١٢٢، وغاية المرام ص٩٥.

هو أيضا - على مذهب المعتزلة - مثال للقرآن الحقيق الذى ، أوجده ، الله تعالى ، وليس هو هو بحقيقته (١) .

فها أنت ترى أن الأشاعرة - فى هذا الموطن الصعب - لم يفعلوا إلا أن قالوا إن الإلزام مشترك بيننا وبين المعتزلة ، أما إذا أخذنا بمقتضى هذا الرأى الذى قال به الشهرستانى والإيجى فالمسألة جد واضحة ، إن القرآن الحقيق هو معجزته ﷺ ، هو هو بحقيقته ، لا حكاية أو عبارة عنه كما قال بعض الأشاعرة ، ولا مثال له كما يلزم ذلك على المعتزلة .

وثمة مسألة ثالثة تدعم هذا الرأى ، وهى أن الآمدى والغزالى - وهما ممن قالوا بتلك التفرقة بين المعنى النفسى القديم والنظم الحادث الدال عليه - قد استدلوا على إثبات صفة الكلام بأنها صفة كمال ، لأن ضدها - وهو السكوت والآفة - نقص لا يليق بالله تعالى .

ولو أنك تأملت فى هـــذا النقص لوجدت أنه ضد الكلام اللفظى ، وليس ضدا للكلام النفسى ، فالسكوت والخرس - كما يقول السعد بحق(٢) - إنما ينافى التلفظ ، ولا ينافى الكلام النفسى .

فإذا أضفت إلى هذا أن الأبكم عندهم(٣) قد يكون له كلام نفسى

---

(١) ولذلك فقد التزم الجبائى مذهبا « خرق به حجاب الهيبة وركب جحد الضرورات » كما يقول إمام الحرمين والآمدى ، ومفاد رأى الجبائى هذا أن الله تعالى يخلق كلامه عند قراءة كل قارىء وعند كتابة كل كاتب ، قارن الارشاد ص ١٢٣ ، وغاية المرام ص ١٠٧، ١٠٨ .

(٢) شرح العقائد النسفية ص ١٢٢ حـ ١.

(٣) الانصاف ص ١٠٦ ، ١٠٧.

لو جدت أن النقص الحقيق إنما يكون عند انعــدام الكلام اللفظى لا الكلام النفسى(١) .

وإلى قريب من هـذا الرأى الذى ذهب إليه الشهر ستانى والإيجى يذهب الجلال الدوانى(٢) ، وفى قريب من خطوطه العريضة يسير(٣) .

---

(١) ولا عبرة عندنا بما قاله السعد — فى شرحه للعقائد النسفية — (ص ١٢٢ ج ١) — ردا على هذا الملحظ بأن المراد بالنقص هو السكوت والآفة الباطنيان، بأن لا يريد فى نفسه التكلم أو لا يقدر عليه ، فكما أن الكلام لفظى ونفسى ، فكذا ضده ، أعنى السكوت والخرس ، فلا يذهبن عليك أن هذا هو عين المتنازع فيه ، وأنه استدلال بالمتنازع عليه فى محل النزاع .

(٢) قارن الجلال على العقائد العضدية ص ٢٣٨ — ٢٤٥ ج٢ ، ولابد أن نشير ههنا إلى أن للجلال إضافات هامة فى هذا الصدد ، فهو يتناول بعض الجوانب فى رأيى الشهر ستانى والإيجى تناولا نقديا برغم موافقته لهما فى جل الخطوط العريضة لمذهبهما ، كما أن للفاضل الكلنبوى على كل ذلك إضافات لا تقل أهمية وعمقا .

(٣) وكلام ابن حزم يشير أيضا إلى جزمه بهذا المذهب ، ولكن فى فجاجة وإسراع إلى التفكير فى كل موطن من مواطن الخلاف (الفصل ص ٤ — ١٥ ج ٢) .

فهـــرست تقريبى(*)

(*) أستميح القارىء الكريم عـــذراً فيما عساه ملاق من تجوز فى عنوانات بعض الموضوعات أحيانا ، ومن عدم إنطباق بعضها على معنوناتها تماما بتمام ، أحيانا أخرى ، ولذلك أسبابه وبواعثه ، ولعل واحداً منها أن إمام الحرمين نفسه لم يبتغ أن تـكون النظامية مصنفا تقليديا ، بل لعله أفرغها فى نفس واحد ، لتنقل إلى نفس قارئها شحنة فـكرية واحدة ، وكان لابد أن أحذو حذوه ، واْقفوا أثره فى كثير من الأحيان ، فيما خلا مبحث الصفات ، كما أشرت إليه فى حينه .